

۳۶
CIX

C99

۱۶
۱۶
۱۶

من مودع بن خاکی

افا بکرم

افا بکرم

افا بکرم

نصیب

رسول

كتاب منهاج السالكين
للمدقح الفاضل والمحقق الكمال
سواحه ذات الروي

تتألف من كتابين
الكتاب الأول
تمت أسرار الحق في
البحر المحمود

كتاب شرح تنهايت الفلاسفة للعلامه مدلس
قاضي زان رحمه الله تعالى

شتر او كنه المحرم
أحمد بن سويقت
فروع الأركان
المعروف بالعلم والمعارف
في المختصر والمطابق
معروف قاف زاده
حد مثله لان فضل اولاد
او در ريس جهات
اولاد كنه
رمضان شهر يوم

بنته
مختارها
البيته

من كتب
ابن خلدون الله الامير



بدان في هذه الكتاب
في اواخر شعبان سنة
وتعجب من القدر
امين يا معطي الغنى

من كتب
اصحوا عباد الله
في كل يوم

و في يد الفقيه
وانا الحرف كشاف
ومن السوال
سنة ١٢٣٣



كتاب في الطب
واحد من
حضره السيد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتضيه

توجهنا الى جنابكم وقصدنا خراجكم ما واجب الوجه وما ينبغي
الخير والوجه. واتصنا بكم. ونسكنكم بكم. يا مبدئ كل موجود
ويا غاية كل مقصود. افن علينا من انوار قدسك. ونسب لنا
من ثغرات انكسار. يا من لا تحب سائلا. ولا ينقطع نوره. ولا يلهو
يا موضح الطرق. ويا كاشف الحقائق. وفقنا سلوك سوا
السبل بفضل البر التناهي. وارنا بنور هدايتك صور حقائق
الاشياء كحاشي. وخصص سيد انبيائك. واكرم اصفيا يكن محمدا
المبعوث للهداية الى سوا الطرق. يا فضل صلواتك وآله واصحابه
الكرام الذين بانوار الهداية. وشاعل التوفيق. يا طيب انجياتك
انك على ما تشاء قدير. وباجابة رجاء المؤمنين جدير. وبعد
فان العقل والنقل متطابقان على ان اكرم ما يناله قوى البشر
والنفس ما يتنافس فيه اهل الوبد والمد هو معرفة المبدأ
والمعاد وما بينهما على ما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه بقوله رحم الله امرا. عرف نفسه واستعد له منه وعلم
من اين وفي اين. والى اين. وقد اضللت فيه من رآه
تصادمت الاوهام بحيث لا بد من ان يتطابق عليها اهل الزمان
او يتصالح فيها نوع الانسان اذ الوجه يعارض العقل في ما خذا
والباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى بما جات به الشرايع
فقد استقام وهدى. ومن ترك هداها واتخذ آله هواه ضل
وغف. ومن جله مخالف شرايع الانبياء وعم الطائفة المنتمون
الى الحكمة والفلسفة فانهم وان اصابوا في علومهم الهندسية

ترتسب الميتة
دفعه

الهندسية والحياتية والمنطقية لعدم القياس الحق بالباطل
في مباديها وعدم استيلاء غوايل الوهم في بواكيرها ككونها مستقلة
الماخذ قديما المتساوي لا يعارض فيها الوهم العقلية يحكم بها
على طاعة منه كغيره خلافا في علومهم الطبيعية سيما في الالهية
كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد. وارتادوا طرق
الوصول اليها كحال الارتداد لكون مباديها بعيدة عن العقول
والاوهام والاعلام طرقا خفية عن البصائر والافهام ثم ان
عظماء الامة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبنا
معتبرة والتفوا زبدا مطولة ومختصرة. وحققوا فيها عقائد الاسلام
وهدوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والاضلال خصوصا
على الفلاسفة الصائدين الى ما قادت اوهامهم من الخيال فانهم
تتبعوا جملة اقاويلهم واحاطوا بكل ما يدومونه من مقاصد
ودلايلهم حتى لم يبق من مرامهم في شئ من علومهم عليهم خافية
واحدوا بالقبح على ما خالفوا فيه الشريعة بايرادا كافية بل زادوا
عليه وتعمقوا لكل ما نزلت فيه اقدارهم او طغت اقلامهم
خالف الشرع او لم يخالفه شكرا لله ما جرتهم وحقق احالهم ومباغتهم
فصار قواعد الشرع ومعالج الدين محسن اهتمامهم في بروج
مشبهه وجفن حصين لا ينالها ايدي الشر والارتياح
ولا يطعم في الوقوع فيها ذوو الضلالة والاضلال وان الامام
الحق حجة الاسلام ابا جعفر محمد بن محمد الغزالي يرد الله مضجعه
ونور ماحقه مبتدع من بينهم طريقه غدا. واقتدع رساله غدا

الاضطراب
يؤدده دل

الشيخ العبد المذنب

في ابطال اقاويل الحكماء وسماء رها فت الفلسفة ودين فيه
 تناقض عقائدهم وفتق قواعدهم وبطلان معادهم وادع
 غرائب نكت كانت كامنه تحت الستار والفتح عن بعده طرقات
 فجاء كانت مخفيه عن الابصار جذاه اليه غنا وعن كافة المسلمين
 خير الجزاء في دار القدر ثم اتى امرت من جنته من بحب طاعة و
 لا يبع الاملا وعتة وما هو الا حمزة السلطان الاعظم والحاكم
 الاعلم الاكرم محرز ممالك طوايف الامم من العرب والعجم جامع
 مكارم الاخلاق ممالك سريرا الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين
 غياث الحق والدين والدنيا والدين ملاذ الخلاق اجمعين السلطان
 ابو الفتوح محمد خان ابن السلطان مراد خان ابن السلطان محمد
 خان لازالت سدة السنية ملبى لطوايف الانام وعتبة العلية
 خلافا عن حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام بالبنين
 وآية الكرام وهو الذي بسط بطا امن على بسط العقباء
 ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاس السرا الى محط الخفض
 وعذراء الفضل والافضل بعد اندنا سرا حجة رجب محرم
 الاطراف والارباب وشيد قواعد العدل والانصاف وهذا
 اسكن الجور والاعتفاف ومحي اثار هذا الكفر والفساد وحل
 بيوت اهلناهم ما جده يذكر فيها اسم الله بالغدو والصال
 وان اردت ان اصفه حق وصفه كنت ممن يريدها في السماء
 بذنوبه فالكوت عن مدحه مدحه والاقدر بالبحر عن وصفه
 وصفه فلد الله ايام سلطنته الزهراء وايد بدوام دولته نظام

سبيل

الطوائف

يسبح

سرا

نظام الشرع الغد من قال امين ابقه الله بجمته الى يوم الدين
 بان امين ابا على مثالا وانسج ديبا جاعا على منوالها فبادرت الى
 مقتضى الاشارة وامثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة
 مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزيع البال و
 تشتت الحال وتراكم الاشغال وبذلت في تحريه جهد المستطيع
 وان لم يبدك الضالع شأنا والصلح فان وقع في خيزر القبول
 فهو غاية الاممول ونهاية المسؤل والافان لست اقول من طمع
 في غير مطمع من ان يكن حقا كبح احسن البصير والافقد عشنا بها
 ز منار غدا وانكروا عن جبل على الانصاف طبعه وعصم من
 الا عتق نقة ان يعذرني فيا زلت فيه القدم او طغى به القلم
 فان استكشاف اسرار الدقائق واستيفاض انوار الحقائق مما
 يتعذر مع العوائق والعلايق لا سيما اذا كانت الفكرة كلية
 البضاعة قليلة علم ان من يحكم بالخطية لا اجل الحمد والمجد والعناء
 ولا عن هوى بعدل بعين سنن الرضا ذلعه بجد محمدا صالحا
 اميدنى استشر ومنها وامنح لولا حظ المقصد المعين من بحب
 طريق الهدى والاصناف وركب متن البغى والاعتاف
 لتدفع عنى القبول بشامخ الله وان اوتى الحق الصريح الذي
 لا ياتيه البطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ما ابررني
 عن النقص والتقصير ولا اذكر بها عن ان يكون محلا للام والنعيب
 فان الاشارة جلي على نقصان والتقصير ولكن رفع عن الامم
 الخطاء والنسيان ثم ان وقع في اثبات المقال ما يشير الى

الاشغال

نيتهم
تجرب

يروي

الضاليع القوي

الضالع الذي في
مشيم عيب

ان شاء الله

المنى

بحسب

من الامام جده الاسلام فذكره والعيان باله ليس ازراجه بل بآراز
 طنونه او ومنه من رفيع قدره بانظار سقطة وكيف فانه
 معترف بان مغش ف من فضائله ومبتدئ بناته ومستفيد
 من فوائده ومنفع بفرايده ومهند بانواره ومقتف باناره
 بل تنبها على المرام حسب ما عني من الرد والقبول والنقض و
 الابدوم وما احدث ذلك الاعلى الغلط من الناسخ لا الراسخ او على انه
 لفرط اعتقاده بالبحا حنه والافاده لم يتفرد للمراجع والاعادة
 مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين لا يخرج عن امثال ذلك ومصادقه
 ما قال عز من قائل لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
 والى الله انفضح في ان يهدي سبيل الصواب ويعصم عما يهيم من الخلل
 والاضطراب ويوحى ونعم الوكيل واعلم ان الفلاسفة وضعوا
 الموجودات انواعا واجناسا ويخوضون احوالها حسب ما وصل
 اليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة وقنون متكثرة وبيانها
 على الاجال يدوان الحكم فيقيم بالقسم الاولى الى نظرية وعلمية
 لا يراى ان تعلقت بالقدرة ثانيا تثير فيه في الحكم العملية والافلاكية
 فالعملية اما ان تختص بالشخص وحين اولي تختص بالجماعة هي
 علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاغل كماله العقل
 فقط فهو علم تدبير المنزل والافلو علم تدبير المدينة والنظرية
 اما ان يكون علما بما يتجدد عن احوال الجسمانية في الوجود دين او لا يكون
 والاول هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلي والفلسفة الاولى هي
 ويسمى بتدبير الطبيعة والعلم الآتي والذي لا يكون ان صح بحد معلوم

والنقص

يضم

العلم

والعلمية

علم الطبي وفروعه
 علم الرياض وفروعه
 علم طبيعي وفروعه
 علم اخلاقي وفروعه

معلومه عزها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي
 ايضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل ومنه هي
 اصول الحكمة واما فروعها فالعلم بكيفية الوجود وعلم احوال المعاد الروحاني
 واما فروع العلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابل وعلم
 المساحة وعلم جبر الاثقال وعلم الاوزان والمواريث وعلم الآلات
 الهندسية وعلم المناظر وعلم المدايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات
 والتقويم وعلم اتخاذ الآلات الاحسان وعلم الجبر الهندسية وهي
 فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم وعلم الفلك
 وعلم التعبير وعلم الفلسفة وعلم النبوءات وعلم الكيمياء وهي
 فروع العلم الطبيعي وليس يتعلق بحد فضا بالابطال في هذه الرسالة
 الا بتفسير منها اعني الطبيعة والآتي لان مخالفة ما ثبتت من القواعد
 الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليها واما الحكمة الوسطى
 فالهندسية والحياتية منها لا تتعلق لها بالشرع اصلا مع كون
 مباديها متفقة منتظمة بحكم الوهم قريبا على طاعة من العقل فلا يتبع
 غيرها الغلو واما الهيئة فاكثرت ما ذكرنا فيها من علم احوال السموات
 ومحيط خلقها ويخرج منها امرشدة الامارات ودل على العلميات
 من غير اخلال بما ثبتت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل
 قد يتفرد ببعض مسائلها في الشرعية كتعدد المشار والمغارب و
 اختلاف المطالع وامر القبله واولا الصلوات وغيرها وبمعناها مما
 يعين على التفكر في خلق السموات والارض المودى الى منيرة اطلاع
 ببالحكمة الصانع وبامر قدرته وان وقع فيها شئ مما يخالف

العلمية
 الجبرية
 احوال القادر
 من حيث القدرة
 من حيث القدرة

العلمية
 الجبرية
 احوال القادر
 من حيث القدرة
 من حيث القدرة

العلمية
 الجبرية
 احوال القادر
 من حيث القدرة
 من حيث القدرة

العلمية
 الجبرية
 احوال القادر
 من حيث القدرة
 من حيث القدرة

اشرع قازم بنوا اسأ ذلك على مقدما طبيعته واليه لا يتيسر لهم
 اثباتها فلا يثبت ما يبتغى عليها من مسائله الهيئه فلا حاجة لنا الى
 التعرف لها بالاستقلال فنزيد ان يحكى في هذه الرسالة من قواعدهم
 الطبيعه والالهي بما اورد به الامام حجه الاسلام مع بعض اخريما
 لم يورده بادلتها المعقول عليها عندهم على وجهها ثم نبينها اذ غاما
 للتغلب المبطلين واعظا لما لا اهل الحق واليقين وانتقاما من
 الذين اجدوا وان حقا علينا نصر المؤمنين وفي مشتمله على اثنين
 وعشرين فصلا الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب للثاني
 لا فاعل بالا اختيار الثاني في ابطال قولهم يقدم العالم الثالث في ابطال
 قولهم في البركة العالم الرابع في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه
 الا الواحد الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من
 من المختلف عن المبدأ الواحد السادس في تعجيزهم عن الاستدلال على
 وجه الصانع للعالم السابع في بيان عجزهم عن اقامه الدليل على
 وحدانيه الواجب الثامن في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
 واحد التاسع في ابطال مذهبهم في نفي الصانع العاشر في تعجيزهم
 عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجس صفه له الحادي عشر
 في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجه الاول عين مرسيه الثاني عشر
 في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بحسم الثالث عشر في تعجيزهم عن
 القول بان الاول يعلم غيره الرابع عشر في تعجيزهم عن القول بان الاول
 يعلم ذاته الخامس عشر في ابطال قولهم ان الاول يعلم الجزئيات
 السادس عشر في ابطال قولهم ان السما تحرك بالاراده السابع عشر

المعقول
 في بيان ما لا يمكن
 من ابطال قولهم
 في بيان ما لا يمكن
 من ابطال قولهم

وهي

الحركه
 عشر في ابطال ما يذكرون من الغرض من المحرك للسماء الثامن عشر
 في ابطال قولهم ان نفوسنا مستوحاه مملوئه على الجزئيات الحادية عشر في
 هذا العالم التاسع عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقدار والامتناع
 الانكسار بين الاسباب العاديه والاسباب الغيبية العشر في تعجيزهم عن
 اثبات نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته الحادي والعشرون
 في ابطال قولهم بل حاله الفناء على النفوس البشرية الثاني والعشرون
 في ابطال قولهم بنفي البعث وحال جسد واوله الهادن الى سبل
 الدشاد **فصل** في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات
 وحب ارباب الملل والشرائع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه
 قلده مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء من هذا
 لذاته بحيث يحل انكساره عنه وتوجيه الفعل انما هو بارادته وخالفه
 الفلاسفه في ذلك وقالوا انه تم موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاهلية
 المحبورين من ذوي الطبايع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس
 بل على معنى انه تام في فاعليته فيجب ما تم استعداده للوجود من
 غير ابتعاض قصد والى مع علمه لمعلوله وصدوره عنه فهو
 الجواد الحق والفعال المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين
 متكلمين والفلاسفه في كونه بع قادر مختار فان الكل متفقون
 عليه في الخلاف في ان الفعل هل بجامع القدرة والارادة او لا
 فذهبت الفلاسفه الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة
 لا امتناع فيقولون عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه
 يجب تارة الفعل من ان لا يوجب عدم الفعل حال ما يقصد اليه فلا يلزم

جميع

بأنفسه

في بيان ما لا يمكن
 من ابطال قولهم
 في بيان ما لا يمكن
 من ابطال قولهم

في بيان ما لا يمكن
 من ابطال قولهم
 في بيان ما لا يمكن
 من ابطال قولهم

في بيان ما لا يمكن
 من ابطال قولهم

او يتبرهن الى الواجب وهو المطلق فان قلت ما ذكرته من ترجيح الفعل
احد المتساويين على الآخر انما هو باعتبار سير الفعل المقدور وانما بالنسبة
الى سلك الارادة في الترتيب بلا مرجح لازم قطعاً لانه امر ممكن وقوع
من غير مرجح قلت ان اريد بوقوع تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه
من غير فاعل فم بل ذاته تع فاعل لتعلق ارادته وان اريد وقوعه
من غير داعية لم ولكن ليس يلزم منه الترتيب بلا مرجح بمعنى حصول الممكن
بلا فاعل بل اللازم هو الترتيب من غير مرجح اي بلا داعية ولا لم
استحالة فان قلت اذا كان تعلق الارادة لاحد المتدبرين فعلا
لذات المتدبر فتاثيره فيه اما بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر
عن الفاعل لا يخفى عنها فان كان الاول يلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم
كله موجبا لان الفعل اذا كان واجبا يتعلق الارادة الحاصلة من الفكر
بالاجاب لا يتصور الممكن من الترتيب فلا يكون قادرا على صحة الفعل
والترتك وهو المعنى بالاجاب قلت مختاراً تاثيره فيه بالارادة
ولا يلزم لزوم التسلسل وانما يلزم لاحتياج تعلق الارادة الى تعلق
اخر وهو مضمون فان الفاعل بالايجاب اذا وجد شيئاً يترتب عليه
قصد هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه واما الايجاب فيعلق
الارادة فهو وان كان اثر ذلك الفاعل لكن لا يلزم له ان يترتب عليه
فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل ملك الارادة ارادة للمراد قصداً
وارادة لنفسها بتبعيه المراد فكما ان الموجب اذا وجد شيئاً بالاجاب
لا يحتاج فيه الى تصاف بالاجاب الى ايجاب اخر كذلك المختار اذا وجد
شيئاً بالارادة لا يحتاج فيه الى تصاف بها الى ارادة اخرى فان قلت

فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يدخل في علته
نفسه واللازم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع
الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبتاً اليه والى عدمه سواء وكان تحصيله
وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز
ان يكون ذلك التعلق فعلاً لذلك المتدبر اذ الضرورة العقلية حاكمه
بانه اذا كان صدوره عن غير متدبر عن الفاعل متساوياً وبين عمنع
صدوره عنه الا كمنح من خارج قلت لان صدق ما ذكرته من
القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجباً واما اذا كان
مختاراً فلا يبعد ان يدعى العلم الضروري بصدق تقييدها فان الشخص
الاجاب الذي يشترطه الجوع اذ وقع بين يديه رغيف فانه يتبدى بكل
جانب معين منه دون سائر الجوانب لا امر يقتضيه ارادة ذلك
الجانب وتوجيهه على سائر الجوانب فان قلت لانهم انه يتبدى
بكل جانب معين منه لا امر يقتضيه ارادة ذلك الجانب ولم
لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لتكون اقرب اليه او احسن
لذاته او اكثر ترجحاً قلت نعم من الكلام فيما اشترطه جوانبه بلبراً
في كل ما ذكره في ايمان يتبدى بالكل من جوانبه الى ان يموت
بوقوعه فذلك بين الاستحالة واما ان يتبدى فيتم المقصود عند
عليه بعض الافاضل باننا لانم امكان وجود رغيف يتساوى
جميع جوانبه في الامور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون
وكثرة النعم وغير ذلك كيف فان فرضه بحيث يكون البعد بين
الاجاب وبين كل جزء من اجزائه بعداً واحداً واما اذا كان المقابل

للجانبين احدهما ففلا ما اذا كان المقابل احد وجهيه فلان البعد
 بينه وبين كل جزء من جوانبه صلو وترزاوية قائمه وبينه وبين
 مركزا لرغيف وترزاوية حاده ووتر الغايه اعظم من وتر
 الحاق وان فرض رغيف متساوي الجانبين والجزء في الامور
 المذكوره وان كان محال فلنا لا يبتدئ الجايح ح باكل شيء من جوانبه
 وجزائه الى ان يموت جو عا اذا لم يجاز ان يسلم محال آخر هذا
 ما ذكره وهذا كما ترى لا يضرنا لان جوابنا عنهم قد تم يمنع كليه
 بل ان المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المخرج
 فيما ذكر من الصوره نعم ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الحكمة
 التي ادعوا ضرورتها وتجويزهم المخرج في المثال الجزئي بل اثباته
 لا يقدر فيما هو المقصود بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة او ضرورتها
 وان لم يتم ان ما ذكرناه من المقدمة الكلية منقوضه بصور منها
 ان لا شك ان جميع النقط المذكوره فيه متساويه في المهنيه وكذلك جميع
 القول في جميع الخطوط المذكوره فيه فتعين نقطتين معينتين
 لان يكونا قطبين وتعين دائرة معينه ان يكون مركزها دون
 النقط والدوائر والخطوط ترجع من الفاعل الى كل واحد من الامور
 المتساويه على الاخرى من غير امر مخرج ومنها انه لا شك ان نسبة
 النقط الى الحركة الى جميع الجهات على السويه وكذا الى الحركات
 المختلفه المتقاربه في السرعة مع ان كل واحد من الافلاك اختص
 بحركة بسرعه معينه الى جهه معينه دون سائر الحركات ودون
 سائر الجهات وما ذكرنا من الفاعل الى كل واحد من الامور المتساويه

والارواح المذكوره في هذا الباب هي التي هي في الميزان المذكور

في هذا الباب من كتابه في الجواهر
 في الجواهر في هذا الباب من كتابه في الجواهر

وبنه على الآخر من غير تقييد ومثلهما لا شك ان كل واحد من الافلاك
 الشامله للارض وكل واحد من الدوائر هو الافلاك الغير الشامله للارض
 المذكوره في الافلاك الشامله بسيطه متساويه الاجزاء وكذلك كل واحد من
 الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من الدوائر
 ان كان مركزها فيه كالمحيط والقطر بموضع معين من الفلك ان كان
 مركزها في الفلك كالثمن وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من الدوائر
 اختص بموضع معين من الفلك دون سائر المواضع وكذلك اختص
 جانب معين من الفلك بكونه اوجا والجانب الآخر بكونه حضضا دون
 سائر الجوانب مع تساوي الجوانب في سرعتها في المهنيه تكون الفلك بسيطا
 وكل ذلك ترجع من الفاعل الى كل الامور المتساويه على الاخرى من غير مخرج
 واجابوا عن النقض في المذكور باننا لان في شيء من الصور المذكوره
 ترجع الى كل الامور المتساويه على الاخرى من غير مخرج فان تعين
 نقطتين للقطبين وتعين دائرة لان يكون منطقه وتعين خطان
 يكون محورادون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعين
 الحركة فان الحركة المعينه للفلك مستع وجوها الا ان يكون القطبان
 بتلك النقطتين المعينتين والمنطقه بتلك الدائرة المعينه والمحور
 ذلك الخط المعين وتعين الحركة لاجل امور ثلثه اما لان مادة كل فلك
 من الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة الخصوصيه بالسرعه والبطلان بعينين
 والى الجهة المعينه اولانا وان كانت قابله لسائر انواع الحركات
 والى سائر جهات كمن العناية بالسافلا لا تحصل الا من تلك الحركة
 الخصوصيه اولان شبه كل فلك بالجوهر الغفار في الذي هو معشوقه

لا يحصل الا بتلك الحركة وانما اختصاصها بالتوائب والاهتاج والحقائق والتدوير
 بانواعها المعينة من الفلك دون غيرها فاما يدور نقضاً لوقولنا ان الفلك الذي
 مركزه العالم حصل اولاً ثم حصل فيه الفلك الخارج المتركز بحيث يماس
 سطحه الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح
 الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح
 في الخارج المتركز واحدث في نقطة ثم الكواكب في التدوير او في الخارج
 المتركز واحدث فيها نقضاً لقلنا لا نقول بذلك بل نقول الفلك الموافق المتركز
 والفلك الخارج المتركز والتدوير والكواكب حصلت معا ونزاع من ذلك
 حدوث هذه الامور في تلك المواضع وما حدثت الامور المذكورة على
 الوجه المخصوص امتنع ان تتقال عليها لا امتناع الخرق على الا فلك
 هذا ما قالوا وسع في انت فيما بعد بطلان ما ذكرناه في سبب
 تعيين الحركة من الامور الثلاثة وبذلك مبطل جوابهم عن النقضين
 الاولين والما جوابهم عن النقض الثالث فذكر كيف جدد لان حصول
 الامور المذكورة معاً لا يدفع الترجيح بل مخرج لان حصول الفلك الموافق
 المتركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المتركز الى جانب منه كحصوله
 على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب على وجه يكون التدوير
 في جانب آخر وكذلك حصول التدوير على وجه يكون الكواكب في ذلك
 الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل
 من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحاً من الفلك لا جرم
 التساوي على الآخر ثم ان اشكل عليك ما ذكرناه وان شئت فقلك شئ
 من وساوس الوجدان ابيت الا ان تدعى ضرورة تلك النقض فقل ان تتخلص

بطلان ما قالوا وسع في انت فيما بعد بطلان ما ذكرناه في سبب
 تعيين الحركة من الامور الثلاثة وبذلك مبطل جوابهم عن النقضين
 الاولين والما جوابهم عن النقض الثالث فذكر كيف جدد لان حصول

ولا يحصل الا بتلك الحركة وانما اختصاصها بالتوائب والاهتاج والحقائق والتدوير
 بانواعها المعينة من الفلك دون غيرها فاما يدور نقضاً لوقولنا ان الفلك الذي
 مركزه العالم حصل اولاً ثم حصل فيه الفلك الخارج المتركز بحيث يماس
 سطحه الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح
 الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح

ان تتخلص عن احتجاجهم بالنزاع المتضمن في الشك في القول بان تعلق
 الارادة ان احد الفاعلين محتاج الى مخرج آخر وهو تعلق آخر للارادة
 بتعلق بذكر التعلق وعلهم جراً الى غير النهاية وتتمتع بطلان مثل هذا
 التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فقلت
 نحن نعلم بالضرورة اننا مع اردنا شيئاً لا نريد اريدنا فظهر ان تعلق
 الارادة لا يكون بتعلق آخر فقلت عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة
 اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله واما ارادة
 الله مع فلا بد وان يكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا
 لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته به لارادته وقد يجنب على الاحتجاج به
 بان الفاعل بالتقيد والارادة لا بد له من امر باعث على الفعل ليعبر
 الفعل على الترتيب عند وذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله اولاً
 بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل
 سواء لم يكن باعثاً على الفعل في يلزم استحالة بالغير وان ج
 والجواب الاول ان الفاعل بالتقيد والارادة لا بد له من امر باعث
 على الفعل سواء التقيد والارادة ولو سلم فلازم انه يلزم ان يكون
 حصوله بالنسبة الى الفاعل اولاً من لا حصوله ولم لا يكون للاولوية
 بالنسبة الى المفعول كونه باعثاً على الفعل والاشارة به بواجب
 الحكم في ان الباعث على الفعل لا يكون حصوله اولاً بالنسبة الى
 الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة وينتصرون في
 في الجواب عن هذه المقدمة الاولى والتمسك به بواجب فقولهم في ان الفاعل
 بالاختيار لا بد له من امر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه

ولا يحصل الا بتلك الحركة وانما اختصاصها بالتوائب والاهتاج والحقائق والتدوير
 بانواعها المعينة من الفلك دون غيرها فاما يدور نقضاً لوقولنا ان الفلك الذي
 مركزه العالم حصل اولاً ثم حصل فيه الفلك الخارج المتركز بحيث يماس
 سطحه الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح
 الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح

ولا يحصل الا بتلك الحركة وانما اختصاصها بالتوائب والاهتاج والحقائق والتدوير
 بانواعها المعينة من الفلك دون غيرها فاما يدور نقضاً لوقولنا ان الفلك الذي
 مركزه العالم حصل اولاً ثم حصل فيه الفلك الخارج المتركز بحيث يماس
 سطحه الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح
 الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح

ولا يحصل الا بتلك الحركة وانما اختصاصها بالتوائب والاهتاج والحقائق والتدوير
 بانواعها المعينة من الفلك دون غيرها فاما يدور نقضاً لوقولنا ان الفلك الذي
 مركزه العالم حصل اولاً ثم حصل فيه الفلك الخارج المتركز بحيث يماس
 سطحه الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح
 الا على السطح الا على من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوجه والسطح

اول بالنسبة الى الفاعل ويكون في جواب هذا السؤال **الفصل الثاني**
 في ابطال قولهم بقدم العالم اتفقت ارباب الملل والشرايع من اهل
 الاسلام وغيرهم على ان العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة
 وتوقف جالينوس فيه على ما حكى عنه ان قال في مرضه الذي توفي
 فيه لبعض تلاميذه كتب عن ما علمت ان العالم قديم او حادث
 قال الامام الرازي وهذا دليل على ان جالينوس كان منصفا طالبا
 للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العمد والعصوبة
 الى حيث يفضل اكثر العقول فيه واعلم ان للفلاسفة في امر العالم
 وجهين ما هو القديم منه اراء متشعبة واقران متشعبة لا قابلية
 للاقتناء بذكرها فنقتصر على بيان مذهب مقدم الذي هو الفيلسوف
 المطلق عندهم وهو ارسطو ليس فنقول ذهب هو ومن تابعه من
 المتأخرين الى الاسلام وغيرهم الى ان العالم اما مجرد ذات او ماديات والحوادث
 منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس العقلية ومنها ما هي حادثة كالنفوس
 البشرية واما الماديات فالفلكية قديمة بموادها وصورها الجسمية النوعية
 وبعض اعراضها من الشكل والصور واما العناصريات فانها قديمة
 بموادها وصورها الجسمية النوعية وصورها النوعية بالجنس على معنى ان مادة
 العناصر لا يخرج عن صورته نوعه بعينه بل كل خصوصية الثابتة او
 الهوائية والاعائية والارضية لا يلزم ان يكون قديمة فهذه الصور
 متشاركة في جنسها دون مرتبتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود
 بتعاقب انواعه ولهم لا شك قدم العالم ووجوه الاربعة وهو عندنا
 العقل وعدوتهم الاثر ان جميع مالا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان

والمسلم الاقرب
 فيكون العقل كمالا
 فيكون العقل كمالا
 فيكون العقل كمالا

ان كان خاضعا في الازل كان الابدان في حلا فيكون وبنو العالم الذي
 لا يتوقف عن الابدان كذلك اذ لو لم يحصل كان حصوله بعد امان يتوقف
 على شرط حادث فلا يكون جميع مالا بد منه حاصل في الازل وهو
 خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الرجحان بلامرئ لان المؤثر
 المستجيب بجميع الامور المعبرة في الابدان مشدرك بين الوقت الذي
 حصل فيه الابدان وبين ما قبله فوقع في ذلك الوقت دون ما قبله
 رجحان لاحد المتساويين على الاخر وان لم يكن جميع مالا بد منه في الابدان
 حاصل في الازل كان بعينه حادثا قطعاً فان لم يكن هذا الحادث الى
 تأثير مؤثر لزم استثناء الحادث عن المؤثر وهو من زور الاستحالة
 وان احتاج فاما ان يكون جميع مالا بد منه في تحصيله حاصل في الازل
 فيلزم قدم الحادث اولا يكون فبعينه حادث بالضرورة وينقل
 الكلام اليه ويلزم التساوي بوجه احدهما وهو المشهور
 فيما بين القوم وعليه اعتماد اكثر هؤلاء لان جميع مالا بد منه
 في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصل في الازل كان الابدان حاصل
 قولهم اذ كان جميع مالا بد منه حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير
 على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر في الرجحان من غير
 مرجح ثم وانما يلزم ذلك اذ لم يكن من جملة مالا بد منه الاراد التي
 من شأنها التخصيص والتشجيع مع شأ الفاعل من غير احتياج
 الى تخصيص و مرجح من خارج واما اذا كان من جملة مالا بد منه
 الالرادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من
 خارج واستحالة من غير مرجح من غير مرجح من غير المرجح من غير المرجح

غير كافيه في حصول كذا بل لابد من تعلقها فان كان ذلك التعلق
قدما يلزم ان يكون الالف الذي يكلف في وجوده هذا التعلق قدما
ايضا اذ لو اخص بوقت دون وقت لزم الرجحان بلا منزع لان
الرجحان الحاصل من ذلك التعلق يقع الا وقتا كلها وان كان
حادثا نقلنا الكلام اليه فان اسند حدوثه الى حادث اخر وهكذا
لا الهنا به سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة او غيره لزم
النس في الحوادث والا استغنى الحادث عن موطنه كخصه بوقت
حدوثه فيلزم الرجحان بلا منزع واجيب انه يجوز ان يتعلق الارادة
القديمة في الازل بوجه العالم في وقت معين فلا يعم الرجحان
الحاصل من ذلك التعلق بجميع الاوقات فلا يلزم رجحان من غير
منزج ورد بان في توقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث
فيستقل الكلام اليه ونس ونقابل ان يقول حضور ذلك الوقت
الذي هو حادث يتوقف على وقت اخر حادث سابق عليه
وهكذا فاللزم منه نس الا وقتا اما ضيق التوجه اليه لا وجه
لها في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجه العالم ولا في
استحالة مثل هذا النس وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد
عدمه بل المداد كونه غير اذلي قلنا مل وبانه يجوز ان يكون
ذلك التعلق حادثا مسندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية
لاننا امور اعتبارية والدليل ما قام على استحالة غيرها وهذا
الجواب بان تعلق الارادة الارادة وان كانت موقفا اعتبارية
لا وجه لها في الخارج الا اننا ليست من الاعيان التي ينقطع النس في

فيها بانقطاع الاعتبار بل توقف لاجود العالم في غيرها فيجوز فيه
برهان التطبيق باعتبار حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب
ونقابل ان يقول جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها
وجود منزهة اما في الخارج او في العقل لا متناه الا بتطابق
فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة
باجد الوجودين وتوسل فلم لا يجوز ان يكون التعلق امور متناهية
ويكون كل سابق منها شرط اللاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو
شرط لحدوث الاجسام وبطلان النس في الامور المتعاقبة
عند جميعهم وللشك في ان يلتزم في مقام المنح محتج فلا يتم الدليل
على ما هو المطا وبانه يجوز ان يكون ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه
الى حادث اخر قوله فيستغنى الحادث عن موطنه كخصه بوقت
حدوثه فيلزم الرجحان بلا منزع لكن استحالته هي هنا مع لان ذلك
الحادث ان تعلق الارادة امر عدمي لا يحتاج الى موطن كخصه
بوقت حدوثه وضعفه فلا يمكن بدبره العقل حاكم بان كل حادث
سواء كان وجوديا او عدميا يحتاج الى امر كخصه بوقت
حدوثه وان كان مكابره لا يلتفت اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا
المقام فليتركه وبانه يجوز ان يكون المحض لتعلق ارادة الله
بوقته المعين هو على الازل بايعاج العالم في الوقت الذي
اوقف فيه وما علم اليه بوجوب وقوعه ويمنع خلافه فلا جرم
تعلق ارادته في الوقت الذي اوقفه فيه ورد بان العالم تابع
للعلم على معنى اننا يتطابقان والاصل في هذا التطبيق المتعلق

لان العلم نكته و كفايه عنه فالعلم بايقاع العالم في الوقت العن
 الذي اوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه
 ولا يتصور ان يتعكس الحال بينهما الا بغير ان صورة انفس مثلا على
 الجدار انما كانت على هذه الهيئة المحصورة لكون النفس في حد ذاته
 هكذا الا ان النفس انما كانت على مثل الهيئة لان صورة المتصور
 على الجدار ملكنا فلما دخل العلم بايقاع العالم في الوقت
 الذي اوقعه فيه في وجوده وان في استحالته فلا يكون موجبا
 لتعلق ارادته بايقاعه في الوقت الذي اوقعه فيه ويمكن ان يقال
 لانهم ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو في العلم لا في العالم و
 علمه بايقاع العالم في وقته علم فاعلم فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوعا له
 فيكون كونه مخصصا له فان قلت لو كان العلم مخصصا لنفسه لم يثبت
 الارادة لان اثباتها انما هو للتخصيص فاذا اصيل العلم مخصصا لنفسه
 عن الارادة وايضا لما خاد تعلق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه
 يلزم الاجابة وسلبه فثبت وهو خلاف مذهبكم قلت ليس ما ذكرناه
 من كون العلم مخصصا مذهبنا بل ما ذكرتم بل المذهب المقصود
 ابداء احتمال تدفع دليل الختم على قدم العالم لا اثبات الارادة وسلب
 الاجابة فلا بد في تمام دليل من نفي هذا الاحتمال ولا يقبل كونه
 مخالفا لمذهب السائلك اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه ودعوى
 المعصية ان المخرج هو المصالح المتعلق بايقاع العالم في الوقت
 المكلف فان الاستحسان ونحوه قد علم انه لو خلق العلم في الوقت
 الذي خلق فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نفع مصلحي

مصلحي ولو خلق في وقت لم يحصل له المصلحة في ذلك الوقت اذ ارادة
 خلقه في ذلك الوقت دون شأبه الا وقتا حذو زمانا نعلم لزوم
 ان الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلق فيه بمقدار
 جزء من الف جزء من كنه واحد لم يحصل شي من مصلح المكلفين على
 ان الاوقات متساوية في انفسها فجعل بعضها منشا لمصلح المكلفين
 دون بعض ان لم يكن كخصيص يلزم التحكم وان كان كخصيص فذلك
 كخصيص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يكون نسبة
 الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا ينقل الكلام اليه يلزم
 التمسك ثم ان جعل خلق العالم في الوقت المتبع تابعا لمصلح
 المكلفين قول بان فعله به تابع لوقوعه وهو مستحيل اذ يلزم
 استحالة بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل
 سواء لا يكون غرضا من فعله وباعتداله عليه ثانيا من وجوه الجواب
 عن اصل استدلالهم فتا ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو
 ان يقال مختارا ان جميع ما لا بد منه للبادية في ايجاد العالم حاصل
 في الاند من غير ان يتوقف الايجاد على احداث قولهم في لو لم يكن
 العالم اذ لا يلزم الدخول بل مخرج ثم لان لا وقت محققا قبل العالم حتى
 يطلب كدونه في وقته مخرج بل الزمان هناك وهي محض لا وجوده
 الا مع اول وجه العالم ولا تأييد بين اجزائه الوجهة الا مجرد التوهم
 كما يمكن خارج العالم فكما ان لا يقال كم كان العالم في مكانه الذي
 هو فيه كقولنا يقال كم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه
 لا يقال هذا انما يدل على ان لا يطلب وجه التخرج فيما بين الاوقات

ما جده في الطريق
 على قدم العالم وقته
 وهو بالتأمل المأخوذ

قبل حدوثه اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصا
 الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده تنجح بلا مرجح
 لاننا نقول حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانهم مقدار
 حركة الفلك الاعظم فلما وجه لطلب وجه الترتيب لا خصاص حدوث
 العالم بجزئ منه دون آخر اولا يتصور تقدم بعض اجزائه على حدوث
 العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني والثالث
 فالشأن من وجه الجواب عن اصل استدلالهم هو النقص بالحادث النبوي
 اذ لا شبهة في وجهه مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد
 في ايجاده ان كان حاصله في الازل كان الاجاد ازلها فكان وجه
 الحادث اليوم ازلها اذ لا يتخلف الوجود عن الاجاد لانه لو لم يكن
 الاجاد ازلها لكان حصوله بعد امان يتوقف على شرا حادث
 وهو خلاف المذروص اولا يتوقف فيلزم الدجمان بلا مرجح وان
 لم يكن جميع ما لا بد منه في الاجاد حاصله في الازل كان بعضه حادثا
 قطعا فان لم يتج ذلك النقص الحادث الى تاثير موثر لزم استغناء
 الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في كسيلة
 حاصله في الازل فيلزم تقدم الحادث اولا يكون في بعضه حادثا وينقل
 الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل يلزم ان تكون الحوادث
 اليوم قديما واعتراض عليه بان التسلسل لازم في الحادث اليوم
 هو تسلسل الامور المتعاقبة وذلك من غير متنج خلافا للتسلسل
 في حدوث العالم فانه تسلسل الامور المترتبة الحقيقية في الوجود
 وهو في فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه من ملخص كلامهم في هذا

فمنه

في هذا المقام هو ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة
 فتقدم على المعلول لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة
 المؤثرة واستعداد الشيء بموكونه بالقول فلما يجمع الفعل
 واما المؤثرة فيجب ان يكون مقارنة للمعلول موجودا معتمدا
 لما كان المبدأ الاول دايما الوجود كان معلول الاول ايضا دايما
 الوجود وهكذا الى ان ينتهي سلسلة المعلولات الدايمة الى اجرام
 الافلاك ونفوسها فيكونت نفوسها اجراما حركة دودية ارادية
 وهذه الحركة ايضا دايما الوجود لدوام سببها وعلتها الا انها
 لعدم استدارتها بتبدل او صانع اجزاء الجسم المتحرك بها ويكون
 وضع من تلك الاوضاع معدا للحصول وضع آخر ولدوامها يكون
 كل وضع منها سببا لوضع آخر لا الى اول وبسبب تبدل تلك الاوضاع
 يحصل للمادة استعدادا مختلفا لقبول الصور والاعراض فتبين
 من مباديها فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الناقص والتام
 ولولاها لما انتهت سلسلة المبادي الدايمة الى الحوادث ولما تدركت
 سلسلة الحوادث الى المبادي الدايمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث
 الحوادث عن الباري عز اسمه وجل ذاته مع التسلسل اللازم
 فيه هو التسلسل في الاوضاع والاسعداد كما ان المتعاقبة لا يجمع
 المتقدم منها المتأخر ومثله غير متنج ولا يمكن حدوث العالم من
 الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه كما توقف
 على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي
 هي موصوفة بالحركة استحال ان يكون صدورها عنها بواسطة الحركة

العارضة لها والالتفات عن الحركة العارضة لها المتأخرة عنها
 فيلزم تأخرها عن نفسها بعد تبين بل لا بد من صدور بعض الأشياء
 عنه على سبيل الابداع وذلك هو القول بالحدوث والنفوس الفلكية
 واجرامها واجيب بان بعض البواهرين الدال على بطلان التسلسل
 كما تطبيق والتضاد في جري فيما يمدخل تحت الوجود على سبيل
 الترتيب سواء كانت مجموعا او متعاقبة فالفرق بين محل النزاع
 وصوره النقص بان التسلسل في اقتران في الامور المجتمعة وفي
 الاخر في الامور المتعاقبة لا يجد متعاقبا ولو سلم صح ما ذكره تعالى لكن
 لا يمكنكم مع القول بصحة انشا قدم العالم لا يقال ان يقال ان واجب
 الوجود مريد بارادته حادثة غير متناهية لا اول لها كل ارادة سابقة
 على حصول الارادة اللاحقة على الوجه الذي ذكره تعالى في الحركات
 وان وضاع ثم ان ملك الارادة الغير المتناهية من طرف الابداء
 انشئت من الطرف الآخر الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد العالم
 ولو سلم ان ما ذكره سبحانه في حق البارئ مع كونه لا يمكنكم مع القول
 بصحة انشا قدم العالم الجسماني اذ يقال لا يجوز ان يكون البارئ في
 علمه موجودا غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذكر الوجود الجبروت ارادة
 جزئية غير متناهية يلزم ان يكون الاجسام قديمة لان القيود الجزئية
 لا تحصل الا مع الابداعات الجزئية والادراكات الجزئية لا يحصل الا
 بواسطة الانا الجسمانية ولا يقال ايضا يعاقب الجبروت في العلم
 في الجسمانية دون الجبروت المحض لان كل حادث موقوف على ما
 لا نأقول ذلك ثم وسج الكلام عليه عن شريفة ابناء الله وان

لا يمكنكم مع القول بصحة انشا قدم العالم الجسماني اذ يقال لا يجوز ان يكون البارئ في علمه موجودا غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذكر الوجود الجبروت ارادة جزئية غير متناهية يلزم ان يكون الاجسام قديمة لان القيود الجزئية لا تحصل الا مع الابداعات الجزئية والادراكات الجزئية لا يحصل الا بواسطة الانا الجسمانية ولا يقال ايضا يعاقب الجبروت في العلم في الجسمانية دون الجبروت المحض لان كل حادث موقوف على ما لا نأقول ذلك ثم وسج الكلام عليه عن شريفة ابناء الله وان

وفتن تلك الارادة لتلك الحادثة
 الى ارادة حادثة لتلك الحادثة
 الاجسام لا يقال لكان للبارئ
 انشأه في الجبروت والحدوث في الجبروت
 لا يمكنكم مع القول بصحة انشا

قال الامام الرازي واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء
 الفلاسفة القائلين بحدوث اسماء وكان محذرين الذكر باننا في هذا
 القول ولم يشتغل احد من اصحابنا بابطاله وفيه جريان بمران
 التطبيق والتضاد فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر
 اما بمران التطبيق فلان احاد السلسلة اذا لم تجتمع في الوجود الخارج
 لم يتصور فيه التطبيق بحسب الخارج فزور ان وقوع شيء بارادته
 شيء آخر في الخارج سوفف على وجودهما معا في زمان الوقوع و
 لا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا لانه في الوجود في الذهن
 مفصل في زمان واحد ولا ينفك الوجود الاجمالي في الذهن من ضرورة
 ان وقوع بعضا بارادته البعض لا يتصور ان اذا كانت موجودة معا
 تفصيلا واما بمران التضاد فلان احاد السلسلة انما يميز بعضها
 للعدد المعين اذ وجدت في الخارج او في الذهن على سبيل التفصيل
 اذ ما لم يوجد شيء في الخارج او في الذهن لم يكن موصوفا بشيء ما
 اعتبارا بيا كان او حقيقيا لان ثبوت الشيء في فرع ثبوت المثبت له
 واما الوجود الاجمالي فهو بالحققة ليس بذكر الاحاد والعروض للعدد
 بل للمفهوم الكلي الواقع عنونا ولو سلم ان الوجود الاجمالي وجود
 لذلك الاحاد الاله لاكثره فربما باعتبار ذلك الوجود فلا يكون باعتبار
 موقوف للعدد الذي هو اكثره فان قيل هم معترفون بان ذلك
 لا يكون في العلم بل في الخارج وفي علم الخلق والاعلى وذلك
 لا يمكن في تمام البواهرين قلنا لعلهم يشعرون بكل العلوم على نحو آخر
 غير الوجود المصحح وفي العلم لا يشعرون لها بربها في علم العقول

١٥

لعدم دخول الزمان في تلك العلوم وفي نظر لان ترتيب هذه العلوم
 ليس بمرتبة ترتيب اجزاء الزمان بل بترتيب طبيعى لتوقف بعض
 اجزائها على بعض تكون كل سابق على مقدمه كحصول اللاحق ولا
 عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار واصله في الثلث
 لا مطلقا فالترتيب باق بحاله لا يتغير الترتيب الطبيعى بينها انما هو
 في الوجود الخارجى دون العقلى فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادى
 لا ما نقول علم المبادى العالیه بالاشياء عندهم بسبب العلم بعلمها فكما
 ان بين الاشياء ترتيبا في الوجود الخارجى فكذلك في وجودها العقلى
 في تلك المبادى ورابعها من وجوه الجواهر ان يقال لانهم ان جميع ما لا بد
 في ايجاد الابرار للعالم ان كان حاصله في الازل كان الايجاد حاصله في الازل
 وانما يلزم ذلك لا يمكن وجود العالم في الازل وهو محتمل ولم لا يجوز ان يكون
 العالم قابلا للوجود في حال بقاء فلا يكون قابلا للوجود الازل والى ايجاد
 كما يعتبر فيه وجود الموحى فكذلك يعتبر فيه امكان الاثر فاذا لم يكن الاثر
 ممكن الحصول في الازل لم يكن الايجاد حاصله لا يقال امكان العالم ازل
 والى يلزم الاثنا فيكون ممكن الوجود في الازل لا نقول ان رتبة الامكان
 لا يستلزم امكان الازلية وسبب تمام الكلام فيه عن قربان شهادته
 ووجه الجواب ان اذ كان جميع ما لا بد منه في ايجاد الابرار في العالم
 في الازل ولم يكن العالم حاصله فيه لا متناهى ازلية يلزم الترجيح
 بلا منزع ايضا لانه لو وجد العالم قبل الوقت لكان وجوده في
 ما بين وقتين لا يصير ذلك ازلية محدودة قبل الوقت فلو كان
 فيه ممكن وعلته التامة حاصله ازلية ما هو بغيره من خلقه محدوده

بالوقت الذي حدث فيه تدرج من غير مرجع وان دفع بان الاوقات قبل حدوث
 العالم متناهية لا تتغير فيها فلا وجه لطلب وجه التدرج محدوده في وقت يكون رجوعا
 الى الجوهري الذي ذكره المحقق نعيم الدين الطوسي لا وجه لطلب الوجود الله
 من وجوه استدلالهم على قدم العالم صوابه لا يجوز ان يكون الزمان حادثا
 والا لكان عدمه سابقا على وجوده سببا يمنع ان يجمع معه السابق المسمى
 وهذا السابق هو السابق الزمانى فيلزم ان يكون عدمه مقارنا للزمان فيكون
 الزمان موجودا حين ما فرض معدوما صاف واذا كان الزمان قديما هو
 مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قديمة لا متناهية ووجه المقدار بدون ذى المقدار
 فيكون محلا اعنى الحكم قديما وهو المثل وجوابه ان الزمان امر وحي يقدر به
 المتجدد لا وباعتبار يكون وجه الحادث مسبوقا بعدمه وليس امرا موجودا
 ليلزم من اسفاه محدوده قدمه فيلزم قدم العالم فان قيل الحكماء قد استدلوا
 على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المنطق
 قلنا ما ذكره من الدليل عليه تنويه وتلخيص لا يدل على مطلوبهم الذى هو
 وجود الزمان فنحن بالحقيق راجع الى تقدمنا دليل فان شئت ايضا 2
 الحان فلتخرج كما يتبع عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق ما وصل اليه
 من استدلالهم على وجود الزمان وجهان الاول اننا نفرض حركة معينة في
 مساف معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في مساف اخرى الاولى في الزمان
 فان توافقا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدئنا معا وقتا واحدا فبالفرض
 بقاى اى مساف معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء
 الاولى قبل الثانية او الاولى قبل الاولى فبالفرض تقطع الثانية اقل مما قطعت
 الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطا فانها تقطع

اقل فبين اخذ السريه ونكرها المكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة هو المكان
 قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريه الثانيه ونكرها المكان
 اقل من الامكان لكن السرعة المعينه فمثل امر مقداري اي قابل للزيادة
 والنقصان بالذات يقع فيه الحركة وتفاوت بتفاوت ضروري ان قبول التفاوت
 ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي خبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون
 موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لا امتناع كون العدم
 الصرف قابلا لها بالضرورة وليس هو نفس السرعة في الحركة كذا قدسا وبك
 في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس لا امتداد المسافة
 في الحركة كذا قدسا وبان في امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان
 لا اختلافها بالسرعة والبطء وبالعكس لا امتداد الحركة اذ قد يختلف مع
 الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في ساعة لتساويها
 في السرعة وبالعكس التام من الوجهين اللذين استدلوا به على وجود الزمان سواء
 كون الاب مقدم على الابن ضروري لا يشك فيه عاقل فان الاب موجود مع
 عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن
 الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده
 مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفي لوجود الاب لان التقدم
 امر اضافي لا يعقل الابن شيئا بخلاف جوهر الاب لان جوهر الاب قد يكون
 مع الابن خاصا وناه وقدرة على الابن لا يوجد مع معيته فيكون امر ازيدا
 عليه وليس ايضا عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الابن قد
 مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الاب عليه في الوجود
 بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد العدم في كونها نفس العدم واما

استدل بالحركة

وكما ان القبلة ليست نفس الاب وحده ولا ما هو ذا مع عدم الابن فالبعده
 ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ما هو ذا مع وجود الاب بل هما امران زائدا
 على الامور المذكورة ولكونها امرين ايضا فينبغي لا يقومان بذاتها بل لابد
 لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معوضا بالذات وهو الزمان
 فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به ويعوضان له بالذات
 ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلا قلت
 لان ما يعرض له القبلة بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لان ما يقتضيه
 ذات الشيء احتمال انتكاسه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انما متقدمة
 لا يمنع فيها ذلك فانما لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو لا يمنع ان يوجد
 بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف انما متقدمة ليست
 معوضه بالذات للتقدم بل لابد من امداد يعرض له التقدم بالذات
 ويكون تقدم سائر الاشياء لكونها فيه وهو الزمان فان قلت فلو
 ما يعرض له القبلة بالذات امتنع ان يكون بعد ان اريد ان ما يكون
 ذات سببا لتبوت القبلة لامتنع ان يكون بعد ثم لكون من ابن طين
 للقبلة مثل ذلك العرف من الذي يكون ذات سببا لعرف من القبلة له وان
 اريد ان ما يكون معوضا حقيق للقبلة من غير ان يكون تابعا للقبلة
 شيء آخر امتنع ان يكون بعد فلا يتم امتناع ان يكون بعد وما ذكره من
 الدليل لا يستلزم عليه اذ لا يلزم من كون الشيء معوضا حقيقا ان يكون
 ذلك الشيء مقتضى ذاته حتى ينتج ان تنكاس كل امر الاول قولك
 في ان القبلة مثل ذلك العرف من قلنا لان بين القبلة ليست كقبلة
 الواحدة على اثنين بل قبلة قبل لا يجمع فيها القبلة مع البعد والقبلة

لوصف

التي كذا لا يعرف حقيقة الامتداد غير فان يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وباعتبار
امتناع اجتماع اجزائه لا يجمع القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يرض
فيه اجزاء الا بامتداد الامتداد فلا يكون معروضا او كذا الامتداد
الغار لا يمتنع اجتماع اجزائه فحده وحده الحقيقة ليس الا الامتداد الغيب القار الذي
اذا فرض فيه اجزاء تقدم بعضها على بعض لا امر آخر وهو الزمان فان قلت
لا ثم ان القليله التي لا يجمع القبل فيما مع البعد لا يعرف حقيقة الامتداد وغير
قار ولم لا يجوز ان يكون امران مختلفان بالمهبط يمتنع اجتماعهما لتناقضهما
كوجود الحادث وعدمه ويكون كذا معروضا حقيقيا للقليل والآخر معروضا
للبعد باعطاء الفاعل اياها تنبئك المسئتين قلت ليس معنى اعطاء الفاعل
القليل لعدم الحادث مثلا الا انه لم يفعل الوجود اوله ثم فعله وذلك يقتضي
ان يوجد شيء اول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان اول فلا يكون معروضا
حقيقيا للقليل هذا غاية توجب هذا الدليل والجواب عن الاول ان من الامكان
امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها قابلة للزيادة والنقصان
ان اريد قبولها لها بحسب الخارج لم وان اريد في الذهن او في الجملة ثم ولكن
لا يلزم منه وجوده في الخارج وعن الله بان القليل والبعدية امران اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج اصلا فلا يلزم وجود معروضا في الخارج كيف
والقليل والعدد ايضا فثان وبما صحت لا يوجدان الا معا دونهما وخارجا
قلو وحيث يلزم وجود معروضا معا قبله اجتماع اجزاء الزمان
وهو بلا كونه امر غير قار وايضا هذا الامتداد الذي يعرف لا يمتنع
القليل والبعدية اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون معروضا
في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه مما يمتنع

لو فرض فيه

بديهيه ثم انه نقل عن ارسطو طائيس انه قال لنفكر فيما بين المبدأ
والمنتهى حاله مخصوصه معلومه بمعاونه الحركيه في صفه واحد شخصيه
عن مبدأ المسافه الى منتهى استلزم اختلاف نسب التحرك الى حدود
المسافه ومنه سبب الحركة بمعنى المتوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة و
باعتبار اختلاف نسبها الى ملك الحدود سببها فهي بغير رتبة وسيلاتها
تفعل في الخيال امر امتداد غير قار بمعنى انه يحتمل العقل بان ذكر الامتداد
لا يوجد في الخارج وفرض منه اجزاء ما يمتنع ان يوجد تلك
الاجزاء معا بل كان بعضها متقدما وبعضها متاخرا ومنه سبب الحركة
بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بديهيه خلاف الحق فزعم ان الامتداد
الذي يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكذا ان
الحركة يقال لا مريم كذا الزمان يقال لعنيين اولا امر بسيط غير منقسم مطابق
للكونه بمعنى المتوسط وثانيتها امر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو
بهذا المعنى لا وجود له في الخارج بل هو امر منقسم في الخيال وتعلم ان ذلك
الامر المنقسم في الخيال حيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء
لا يمتنع اجتماعها معا وتعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك
الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير منقسم كمثل في الخيال بسبب استمرار
وعدم استمراره ذلك الامتداد وما كان الامتداد الخيالي ظاهرة في بادي
الحواس والاعلى ذلك الامر الذي فيه نوع ضئلا اقيم مقامه بحث عن كونه
بذلك ارم يقولون ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في
في الخارج امر مستمر غير منقسم ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخارج
في الخيال بامتداد مستمر يكون هناك امر بسيط سببها فيتم قد يكون

سليان امير خارج سببا يحصل منه ذلك الاستداد في الخيال كما في الفقرة
الثانية والشهد الجواند لكن كون كل امتداد خيالي كذا حاصل من الامر الموقر
الخارجي هم ودعوى الفنون غير مسموعة وقد جاز عن استدلالهم التمسك على
قدم العالم باننا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لانم انه لو كان حادثا
لكان عدمه سابقا على وجوده سببا زمانيا قول لان سبق عدمه على وجوده
سبق لا يجمع فيه السابق المسوق وكل سبق كذلك فهو زمان من اول الامر
ان اجزاء الزمان سابق في بعضها على بعضها سببا يجمع ان يجمع فيه
السابق المسوق مع انه ليس سببا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد
يتفهمون على هذا الجواب بان اقام السابق مخفوه في حق التقدم بالعلة
وبالطبع وبالشرع وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه
وجود المتأخر فان كان المتقدم متأخرا في المتأخر قبل العلية والى قبل الطبع وان
لم توقف والتقدم بالنظر الى كمال المتقدم قبل الشرف والا فان كان بالنظر
الى مبداء محدود قبل الرتبة والا في الزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده
بالعلة ولا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه وان بالشرع او لا كمال لعدم
ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبداء محدد فهو بالزمان واما اجزاء الزمان
فتقدم بعضها على بعض تقدم زمان من ليس بزمان في يد على ما هو متقدم
ومتأخر لا في التقدم والمتأخر من العوارض الذاتية الاولى للزمان فهما انما
بعضان لا اجزاء الزمان بالذات وما عداها بواحدة وقوة فيما فلا يلزم
من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض متقدم زمانيا ان يكون الزمان
زمان آخر والتكلمون ينهون الحصر وما ذكره لبيان فوج في هذا لا يضر على
عقل كون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدمه ان السابق باعتبار التوقف

التوقف والكمال والبدء المحدود ان يكون بالزمان يجوز ان يكون بوجه
آخر ويكون مقدم عدم الزمان على وجوده منه واما اجزاء الزمان فقد ذكر
في الجواب سدا للشيخ فلا يفتقر درجة في السابق لان اخذ فاع السدا لا يستلزم
ان فاع المتبع بهذا والتحويل على الجواز الاول قال الامام ج في الاسلام الغزالي
في تقدير الاستدلال المتأخر بان البارى مقدم على العالم والعالم متأخر
عنه ان اراد به انه مقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع او بالعليه
فيلزم ان يكون حادثين او قديمين واستحال ان يكون احدهما قديما والآخر حادثا
لان المتقدم باى وجه كان اذا لم يكن تقدم زمان لا يكون حال مقدمه متأخرا
في الوجود عن المتأخر فيكونان قديمين او حادثين وان اراد انه متقدم
عليه بالزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان كان العالم فيه معدوما
وهو متناقض وجواب ما ذكره من التفسير ان تعالى المبدأ انه متقدم عليه
بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونها قديمين او حادثين لو كان عدم مقدمه عليه
بالزمان المتأخر له في الزمان وليس كذلك بل لعدم الزمان فان قيل اذا
لم يكونا قديمين او حادثين بل كان البارى قديما والعالم حادثا يكون
وجوده تع متقدما على وجود العالم متقدما يجمع فيه التقدم المتأخر
وكل تقدم كذلك فهو زمان قلنا لانم ذلك وانما يلزم ذلك فيما اذا كان وجود
المتقدم مقارنا للزمان او مختارا انه تع متقدم عليه بالزمان لكون لا يلزم
وجود محقق حتى يلزم ما ذكره من التناقض بل بزمان مقدرة وهو
فلا تنافي اصل واجتماع ما ذكره من التفسير بان الزمان مخلوق
وحيث ليس قبله زمان اصلا ومعنى تقدم البارى على العالم هو انه
كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى

وعدم العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومع عدمه وجوده ذاتين فقط و
 ليس من ضرورة ذلك تقديره شيئا ثالث فان كان الوجود لا يكون عن تقدير شيء
 ثالث فلا التمس الى انفسه الا واما فان قيل لو قدرنا عدم العالم في
 المستقبل كان وجوده في البارح وعدمه العالم حاصل ولا يوجب ان يقال بهذا
 الا اعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم فدل على
 ان بينهما فرقا وان كان انما يقال على ما مضى ففتح فقط كان مفهوما ثالث
 هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها ماضية
 بمضغ الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى
 حتى انتهى الى وجوده العالم قلنا المفهوم ان اصل من اللفظيين وجوده واما عدمه
 واما الاخر الثالث الذي به اعتد في اللفظيين نسبة لازمة بالنسبة الى الوجود
 بدليل انما لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا انما بعد ذلك وجوده انما
 في متناهي ان نقول كان الله ولا عالم سواء اردنا به العدم الاول والعدم
 الثاني وآية ان من نسبة ان المستقبل بعينه يكون ان يصير ما ضيا فيعتبر
 عند بلطف الماضي وهذا كله لعجز الوجود عن فهم وجود مبتدأ الوجود تقدير
 قبله وذلك التقبل الذي لا ينفك الوجود عنه فيكون انه شيء موجود هو الزمان
 وهو كعجز الوجود عن تقدير تناسخ الجسم من غير ان يكون وراءه بعد خلا
 او ملأ وفيه نظائر النسب التي بها افتراق اللفظيين ليس الا في الماضي والمستقبل
 اذ لا يقال هنا نسب بها فيفتق هذا ان اللفظان سواء فيهما وصفان
 ذاتيان للزمان واتصاف غيره بهما بدلالة فيلزم بالضرورة ان يكون
 قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجوده العالم قالوا ان هذا
 فان قلت ذلك الزمان مفهوم لا محقق فلا يلزم من تقديره عليه شيء

بزمان مفهوم ما ذكر من المحذور قلت في حاجتي الى ما ذكره من التعليل
 وار تكاب ما بعد مكابرة من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الا على وجوده
 وعدمه واما فلينما مل ثم قال في ان صيغة اخرى اي طريقة ثالثة لهم لا السماع قدم
 الزمان وذكر ما محصله هو انه لو كان الزمان حاد ثالا لم يكن قبل خلق العالم
 وجوده وحركته انتهى الى ابتداء خلق العالم بما في دورة والآخر ينتهي
 الى بقاء في دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع
 وجود حركتين شأنهما ما ذكرناه قبل خلق العالم في المراتب والامكان الخالق
 عاجز عن خلقها والا لا بطلانها كانا ممكنين بعد خلق العالم فلزم الانفكاك
 من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا ان لا شيء قادر على خلقها وقت
 خلق العالم فلزم الانتقال الى بارح من العجز الى القدرة وكل منهما لا يمكن ان
 يبتدى الحركتان معا لا استحالة ان يبتدى حركتان متساويتان في السرعة والبطء
 ثم ينتهيان الى وقت واحد مع كون اعداد دورتيهما متفاوتة لا يستلزامه
 ان يكون الزمان مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان
 احج حاله لا يمكن ان يحصل فيه الامانة دوره والا فربما حيث يكون ان يحصل
 فيه ما يتبادر وهذا ان الامتداد ان متفاوتتان بالزيادة والنقصان
 لا حنق لها الا الزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان وجود
 فتعين كون الزمان قديما وهو مقدار الحركة وهو صف قائمه بالجسم فيلزم
 قدم العالم ثم قال في ان اعتد ان كل هذا من كل هو الله واما
 طريق في دفعه انما يدلل للزمان بالمكان فاننا نقول هل كان في قدرة
 الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكة اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا
 لا فهو تعجز وان قالوا نعم فبذلك عين وثبته اذ ربح فكذلك يدعي الى

بل في العالم
 لا في الزمان

الى غير النهاية ونقول في اثبات مقدار العالم ^{بما} اذا كان كبيرا
لا يشغل ما يشغل الاكبر بذراع فورا، العالم يحكم هذا كية فيستدعي ذاك كية
وهو الجسم او الخلاء فورا، العالم خلاء او ملاء، وكذا كان الله تعالى قادرا
على ان يخلق كرهه اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهن بين التقديرين
تفاوت فيما يتتبع من الخلاء والاشغال اذ الخلاء المتتبع عند نقصان
ذراعين اكبر مما يتتبع عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا واكثر من الاشغال
فكيف يكون مقدرا وجوابا في تخيل الوجه تقدير الامكانات ^{في} فورا
وجود العالم ولا فرق فان قيل نحن لا نقول بان مالم يكن ممكن فهو مقدور
العالم اكبر مما هو عليه واصغر منه ليس ممكن فلا يكون مقدورا قلنا هذا
العدم بلامن ثلث اوجه اح ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير
العالم اكبر واصغر مما هو عليه بذراع ليس هو تقدير الجحج بين الوجود
والبيان والوجود والعدم والاعتق هو الجحج بين النفي والاثبات واليه يرجع
الحال كما هو حكيم فاسر اننا اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون
اصغر منه ولا اكبر فلو كان على ما هو عليه واجب لا يمكن وعلى الواجب مستغن
عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو ^{الاسباب} فليس
هذا مدعىكم الثالث وهو ان الله لا يعجز الخلق عن مقابله بمثل فقول
ان لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من
غير زيادة ولا نقصان فان قلتم وقد انشغل القديم من القدرة الى العجز
قلنا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع جميع ما ليس
ممكنا لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان مستغنا فهاهنا ممكنا قلنا
لم يستحل ان يكون مستغنا في حال وممكنا في حال وان قلتم ان هذا متساوية

العالم

المراد قبل وجود
العالم كجوابكم
في تخيل الوجه تقدير
الامكانات

متساوية قبل لكم والمقدور متساوية فكيف يكون مقدرا ممكنا واكبر منه
او اصغر منه مقدار ظرف مستغنا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فلهذا طريقا المتقا
والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المعنى ان
الله قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه ^{بما} لو اراد ان يخلق هذا القدر ما يوجب
اكثر من امتداد ان يضيف الوجه اليه بتبليص شيئا آخر انتهى كلامه و
في كل واحد من الوجوه الثلثة يبطل بها عدم امكان كون العالم اكبر مما هو
عليه نظر اما الاول فلان لا يمكن ان يرجع الحال كما هو الجحج بين النفي والاثبات
ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان يقولوا فلا
لا يقبل مقدار اصغر واكبر مما هو عليه لكانت مادته ان فلاك قابله وغير
قابله لمقدار هو اصغر واكبر مما هو عليه الآن واما الثاني فلان لا يلزم من
وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع ان يكون اصغر
او اكبر منه ان يكون مستغنا عن السبب الموجود فان معنى وجوب مقدار
المخصوص له وامتناع ان يكون اصغر واكبر مما هو عليه انه اذا وجد
باجاد الفاعل لا يقبل مادته ان هذا المقدار المخصوص دون ما عداه مما
هو عليه اكبر واصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وازن هذا
من استلزام الاستغناء عن السبب الموجود واما الثالث فلان القول بان
العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا بل وافق الامكان الوجود يستلزم
ان نقول من الامتناع الذي الى الامكان وان نزع في استحالته بخلاف
القول بان كان مقدرا للعالم دون ما هو از يد منه او نقصان فانه لا يخال
فيه لا خال ان لا يكون اما في قابله لتغير ذلك المقدار كما ذكره فلا يلزم
ان نقول بظهور امتناع احد دون الآخر لا يقال معنى قوله لم يكن وجود العالم

فقد كان العالم اصغر
او اكبر مما هو عليه

قبل وجود ممكننا هو ان الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق غير ممكن
 وهو اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المقيد بالحصول في الزمان اللاحق
 محتج دايما والوجود في الحقل في الزمان اللاحق ممكن دايما لا نقول لوجاز كون
 الشيء الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان آخر بناء على
 ان الوجود في زمان سابق اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في زمان
 لاحق بحسب ما يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو اعم او امتناع
 الوجود اللاحق بجان استثناء الكوادر عن الحدث لجواز ان يتبع وجود
 في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة
 لها الى صانع بحد ثبوتها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سبب انشاء الصانع
 بالاستدلال عليه من مصنوعات فالوجه الاستغناء في الجواب بما ذكره من
 التحقيق من ان الامكانات المندرجة امور وهي لا وجود لها في الخارج اصلا فلا يلزم
 قدم الزمان بل المسلم ان الله قديم قادر لا يتبع الفعل عليه ابد او من الاقي
 وجود الزمان قبل الوجود العالم لان معنى قدمه هو ان الوجود قد انشأ منه لانها
 كان الله موجودا معها بكونها لا ان الوجود في زمان ذاته مع منزلة عن ان يكون
 زمانية او مكانية ولا يلزم من تقدير الشيء وفرضه وجوده وتحققه وما يؤيد
 ذلك هو انه لو اعتقد في مهية القديم والحادث تحقق الزمان فالزمان المختص
 اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فان بشرط قدمه ان يكون له
 زمان اخر لزم ان يكون للزمان زمان وان لم يشترط فقد صار القديم معقولا
 من غير اعتبار تحقق الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود
 الزمان فليس عقل مثله في حق الله مع وفي سائر المراتب القديمة وان كان دليلا
 مع انه لا يشترط في كونه حادثا وجود زمان آخر لا امتناع ان يكون للزمان زمان

في الزمان الله حق ولا يلزم
 من امتناع الاخص امتناع
 الاعم ولا من امتناع احد
 المتفكرين امتناع الاخر
 مجاز ان يتبع وجوده ايقيد
 بالوصول في الزمان السابق
 ولا يمنع وجوده مطلقا في
 الزمان اللاحق وليس فيه
 انقلاب من الامتناع الى ان
 الى الامكان بل الوجود المقيد
 بالحصول

زمان آخر فاذا تحقق ظهور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان
 فليست صورته في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة الوجه الثالث من
 وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والآن
 لزم الانقلاء من امتناع الذايع الى الامكان وهو يبق بالضرورة وكذا
 صحة تأثير البار في العالم ازلي والآن لزم الانقلاء المذكور وهو ان ما ذكرنا
 من ازيله صحة العالم وازليه صحة تأثير البار في تع فيه يبطل دلائل القائلين
 بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو افاضة
 الوجود عليه من لا تنافي وذلك لا يليق بالجود المطلق واجيب بان لا يلزم
 امتناع ترك الجود من لا تنافي فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة
 لفعله فيجوز ان يفعل كيف شاء وفي اي وقت شاء وما الدليل على خلافه
 ولو سلم فاللازم ما ذكرنا ازيله الامكان وهي غير امكان الازلية وغير مستلزما
 وذكرنا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت اذ لا كان الازل طرفا للامكان فيلزم ان
 ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصالا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو ثابت
 للعالم ولتأثير البار في تع فيه ايضا واذا قلنا ازيلته ممكنه كان الازل طرفا
 لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم
 ان الازل لا يستلزم التماثل لجواز ان يكون وجود الشيء في الحقل ممكننا امكانا مستمرا
 ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكننا اصلا بل متصفا ولا يلزم من هذا
 ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتصفا دون الممكنات لان المتصفا هو الذي لا يقبل الوجود
 بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم واعترض عليه بعض الافاضل
 من الفاضلين باقائه الدليل على ان ازيله الامكان مستلزما لامكان الازلية
 وقال امكان الشيء اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول

صحة

كما نعلم
 ان ازيله الامكان لا يلزم
 من امتناع الازلية

الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منه عند امر مستقرا في جميع تلك
 الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم ينح من اتصافه بالوجه في شيء
 منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل معا وجزا اتصاف به
 في كل منها معا في اماكن اتصافه بالوجه المستقر في جميع اجزاء الازل
 بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزقة لامكان الازلي في جميع اجزاء
 امتنع الازل بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث
 ممكن ازلية بالنظر الى ذاته من حيث هو ومنتفع اذا اخذ الحادث مقيدا
 بحدوثه فحدث الحادث من حيث هو امكن ازل وازلية ممكنة ايضا
 واذا اقدم مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع اماكن وجود اصطلاحا
 الحدوث امر اعتباري بسيط وجوده في الخارج فالمجموع من حيث هو
 مجموع منتفع لا يمكن ان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحين بل مع الحادث
 على انه قيد لا جز ونقول انه منتفع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان
 الذاتي معتبر بالعكس الى وقت الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث
 وحين او ذات المجموع فقد عرفت حالها وان اخذ ذات الحادث مقيدا
 بقيد خارجي لم تصور هناك اماكن ذاتية هذا ما ذكره بعبارة ورد عليه
 بان الاعراض السبالية كالحركة وما يتبعها لا تشكل انما ينتفع اجتماع اجزائها
 في الوجود والكانات قارة وكل واحد من تلك الاجزاء امكن مستقرا ازل
 والازلي الا انكلا مع امتناع استمراره ازل والا لم يكن طبيعتها على التقيد
 وعدم الاستمرار فثبت فيها ازلية الامكان بدون امكن الازلية فانفق
 الدليل بما اذا عرفت هذا فنريد ان نسمعك بعضا من سخا في هذا المقام
 فنقول وبالله التوفيق الوجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض

اذن السبالية ليس السبوية اتصافه بل امر بسيط غير قابل للتقسيم مستقر وغير
 مستقر وحسب استمراره وعدم استمراره يحصل في الخيال امر مستقر بحكم
 العقل بانه لا وجود لذكر الامر المتد في الخارج امتنع اجتماع اجزائه في الوجود
 وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السبالية
 انتقال الوجود في الخارج اجزاء لا خارجا ولا فاضا حتى يتقضى بها وانما
 تلك الاعراض فانما مستمرة بوجود استمرارها ازل بالنظر الى ذاتها وانما شكل
 هذا المعنى في الصوت واستبعد ان يكون الصوت الواحد المتعدي بسيط
 غير منقسم فاعلم ان السبب للقول يكون الحركة امر بسيط غير منقسم هو انه
 لا انقسم امتنع اجتماع اجزائه في الوجود والكان قارة وما ينتفع اجتماع
 اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فليكن ان لا يكون الحركة
 موجودة في الخارج وهو بلا بالضرورة وهذا البرهان جاز في جميع
 الاعراض السبالية صوتا كان او غيره فليكن القول بكونه امر بسيط
 غير منقسم ومستمر لانه لا كان معلولا لمتوحد الهوا الذي هو حركة
 مخصوصة حاصلة من قرح او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان
 معلولا ايضا مستمرا بحسب استمرارها فانما اذا انقطع توجب بعدم
 الصوت الحاصل فيه واذا ادى توجب الى توجب هو اخر مجاور له
 حصل صوت اخر وعلم جدا الى انقطاع التوحد وليس الصوت الحاصل
 في التوحد التوحد هو الصوت الاول في التوحد الاول والاول انتقال
 التوحد وهو مستحيل وكان الاستعداد انما نشأ من توهيم كون الصوت
 الواحد عبثا عن الاصوات القايمة بالاصوية المتجاوزة الى ان ينقطع
 وليس كذلك فانما اصوات متعددة لتعدد محالها وكذلك الصوت المعروف

فذا ذكرنا ذلك الفاضل في
 بعد في السبالية المتوحد

للوقوف المتعددة فانه في الحقيقة أصوات متعددة كل منها مستمرة متناهية وحاصل
 من تواتر متعدي يحصل من الالات معاً في الخلق بتتويع الهوا يتصل بعض
 تلك الأصوات ببعضها فليظن لذلك صوتاً واحداً فان قيل الحروف
 الآتية التي يعرف ان صوتاً عند انقطاعها كعرفن الان للزمان والنقط
 للخط لا شك انها موجودة ككونها مسموعة وممكنة ازلا واللازم ان نقلها
 مع ان لا يكون وجودها في الان ولا يتصور استمرارها زماناً فضلاً
 عن استمرارها في الازمنة الغير المتناهية فما ذكره منقوض بها قلنا ان
 يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته ويقول لم لا يجوز ان يكون
 عدم بقول استمرارها لا مر خارج من ذاته واتمام النقص بها توقف على
 ابتداء امتناع وجودها على الاستمرار نظر الى ذاته فليتامر في كلام ذلك
 الفاصل اشكال وهو ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع احوال
 الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكون في امكان الشيء جواز
 اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من كون امكان الشيء
 مستمرا ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعاً في شيء من اجزاء الازل
 عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول
 الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا يتم ان يلزم من
 ذلك ان لا يكون مانعاً عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل
 فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز اتصافه
 في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز اتصافه في جميع الاجزاء معا وحصول ما ذكره
 الامام العزالي في تقدير هذا الوجه في امكان وجود العالم ازلي
 واللازم الان نقلها فاذا كان الامكان ازليا فامكن على وفق الامكان لم يزل

ما كسب

لم يزل يعني اذا كان الامكان ازليا كان الممكن ايضا ازليا ولم يبين من الامكان
 مع اننا غير قلنا في تقسرها وبهنا بعضهم بانه لو لم يكن ازليا بل كان حاديا
 استحالة ان يكون ازليا لاستحالة كون الحادثة ازليا فلا يكون امكانه ازليا
 وقد ثبت انه ازلي وخلقه فان المستحيل كونه ازليا على تقدير حدوثه هو
 الحادثة كونه العالم من حيث انه مفيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو لازم من
 كونه امكانه ازليا على تقدير تسليمه هو ان يصح كون ذاته العالم من حيث هو
 ازليا وهو لا يتنا في استحالة ازليته من حيث هو ان حادثة ثم ان يصح
 ان لم يزل في اجواب على ان حال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم مانع
 وقت الا ويتصور حادثه فيه واذا قدر موجودا ابداه لم يكن الواقع على وفق
 الامكان فليتامر في توجيهه وقد بحثنا بان قولنا في كل العالم قد كلف في الحادثة
 المعين فان حكمته في الحادثة المعين ان كان محتججا في الازل ثم انقلب ممكنا
 فليتامر ان نحقق نقول في كل العالم كذا وان حكمته ان كان ممكنا في الازل مع انه
 لم يجب حصوله في الازل فكذلك جهنا وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التفسير
 لان الامكان عند قسم قسم يكلف امكانه الذاتية في فيضان الوجود عليه
 من المبدأ من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد
 اعاده حصوله فيما او معا قالوا والقسم الاول متعلق بالوجود ازلا لا نقصان
 في تزيده والمبدأ تام في فاعلية فلو لم ينقص من المبدأ وجوده لم يترك الوجود
 واما القسم الثاني فهو في الازل غير متعلق بقبول الوجود من المبدأ بل يتوقف
 على استعداد اعاده فعدم الحادثة في الازل لا يتنا في الوجود لان الوجود فان ما في
 لمن ينبغي لا نقوض ولا نقوض وقبل عام استعداد الامكان بوجود الحادثة
 لا يكون الحادثة فان ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون ترك الحادثة ترك الوجود

الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم يكون كل حادث مسبوق
 بالماضي فلو لم يكن الماض قد سبقه لكان مسبوقا بما في آخره لا الى نهايه
 ولزم التسلسل في المراتب المتعدي في الوجود وذكر بطاين في الاتفاق
 قالوا ثبت بهذا القدر ان لنا قد يما سوي الوجود وان شيئا اجبا قدمه ^{العالم}
 قلنا اما في الاولى القديمة التي هي كسواء بالهول لا يخرج عن الصور الجسميه
 والنوعيه فيكونان ايضا قد يتبين فيلزم قدم الجسم الجسم عبارة عما يتركب
 من من الثلثه فاذا كان جميع الاجزاء الماديه والصوره لا شيء قد يما كان
 ذلك الشيء ايضا قد يما بالصوره وهذا الاستدلال موقوف على اثبات الوجود
 الصور واثبات الوجود لا يخرج عن الصور في اثبات ان كل حادث مسبوق
 بالماضي قلنا كذا ما عولوا عليه في اثبات من المذموم من الادله وما يتوجه عليها
 من الابراء والابطال يظهر بطلان دليلهم اما الوجود في زبدية ما اخرجوا
 على وجوده هو انهم قالوا الجسم بسيط اي الذي لا يتركب من اجزاء مختلفه
 الطباع كالماء مثلا لا يتركب من اجزاء لا يتجزى وما في حكمها من اجزاء النظم
 في وجه او جهتين فقط لا متناهي وجوده في الخارج فهو متصل في حد ذاته فلو
 كان قايما بذاته وكان حقيقه الجسم عبارة عنه لكان تدقيق الجسم فيكون
 اعدا ماله بالكلية واجداد جسمين آخرين عن كتم العدم وذلك لان الجسم متصل
 في حد ذاته اذا نظر عليه الاتصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك الاتصال
 الا بحد ذاته بل مفصل باقيا بذاته ضروريه ولم يكن هذان الجسمان موجودين
 فيه بالفعل والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك
 الاتصال الواحد بالكلية ووجد متصلا آخران من كتم العدم وهو بطلان
 بالصوره فتعين ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين

وبين مذهب المتصلين باقيا بعينه في الحالين ليلا يكون المنفرد احداهما
 بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصلين منفصلا
 متعددا فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا
 بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحده ومتعددا
 بتعدد متصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدد واتصال بعضه عن بعض
 واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد
 متصلا متعددا لكان المتصل الواحد والتعدد مختصا به اختصاصا شاعرا
 بالمتنوع فيكون محلا للاتصال الواحد حال الاتصال والمتصلين حال
 الاتصال فيكون جوهر لا محتاج كون العدم محلا للجوهر فهذا الجوهر
 الذي هو محلا للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهول الاول وذلك الاتصال
 مع صور جسميه الجسم المطلق مركب منها والحوادث عنه بعد تسليم بطلان
 الجوهر الذي لا يتجزى ان اتصال الجوهر الذي لا يتجزى وماله في حكمه لا يستلزم ان يكون
 الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كاملا متصلا في نفسه لا لزم احد الطرفين
 اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند الجسم فيكون جسما متزدا غير ملتئم من
 اجزاء واما كونه متزدا في تركيبه الى اجسام مفرد فلم لا يجوز ان يكون الجسم
 الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابله لنفسه الوحيه دون
 الخارجيه فلا يثبت وجود الهول لا يقال النسخه الوحيه في كل جزء من تلك
 الاجزاء القابله للنسخه الوحيه تحوشت اثني عشر يكون طبايع كل منها موافقا
 لطبايع الآخر وطبايع ساير الاجزاء المنفصلة لان الكلام في الجسم فيكون
 متشاركه اما في الاحتياج فيكون الاتصال الخارج او في جواز قبوله لان
 ذلك حكم الامور المتصل بالهول الاول بطلان قطعنا فتبين انما فكل واحد من تلك

الجوهر

جسمين

الجسم

الاجسام الصغار قابل للتقسيم التكتية وبه يحصل الخط الذي هو كذا الهيولى لا نقول
 لانهم توافق الاجزاء في الهيولى كجزا ان يكون مخالفة في الهيولى بحيث لا يوجد فيها جزا متوا
 في الهيولى النوعية واستبعاد تركيب الماء المتشابه الاجزاء في الحسن من اجزاء مختلفة
 الحقيقية بل ربما مما لا يجد في امثال من المفاصل ثم لو سلمنا ان اشفا الجز الذي لا يتو
 وما في حكمه مستلزما ان يكون الجسم الذي يدعى كونه سبطا كالماء مثلا متصلا واحدا فلام
 ان ذلك الامر المتعذر اذا كان قابلا بذاته يلزم ان يكون تدرج الجسم اعدا ماله بالكلية
 ويجاد جسمين آخرين من كنه العدم قوله لان الجسم المتصل في ذاته اذا طرأ عليه
 الانفصال وحصل منه جزا جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد في بلا متفصل باقيا
 بذاته ولم يكن المتصلان موجودين فيه بالمتصل ان اريد به ان المتصل الواحد لا يغير
 باق مع صفه الوحد والانتقال وان القسمين لم يكونا حاصلين مع صفه التقود
 ما اول لم يبق حال الانفصال والانتقال في ولا يجدى تنقلا وان اريد ان الذات المعروضة لا تنفصل لم يكن
 حاصلا فيم ودعوى الفزوف فيما قال في جسم غفير من العقلاء غير مسموعة
 بل هو من قبيل اشتباه العارض بالعرض ثم ان سلمناه لكن لانهم لا يجوز
 ان يكون التدرج اعدا ماله ويجاد جسمين آخرين عن كنه العدم ودعوى
 الفزوف مع كنه كيف وقد ذهب اليه جميع من اساطين القدماء كافلا طون وغيره
 واما ان الهيولى لا يخرج عن الصوت فالجواب انه اعتقد عليها الشيخ ابو علي حوايه لوجود
 الهيولى بدون الصوت لكان حال كونها مجردة عن الصوت اما ذلك وضع
 اي من الاشياء الاشياء الحسية فان كان الاول يلزم ان يكون الهيولى جسم
 اي صوت جسم لان الجسم في بادئ الامر لا متناه الجوه هذا الفزد وما في حكمه و
 ان كان الثاني ولا شك اننا قلنا للصوت الجسمية الكلام في هيولى الاجسام فاذا
 حصلت فيها الصوت الجسمية فاما ان يحصل في جميع الاجزاء ولا يحصل في شئ

ما اول لم يبق حال الانفصال والانتقال في ولا يجدى تنقلا وان اريد ان الذات المعروضة لا تنفصل لم يكن حاصلا فيم ودعوى الفزوف فيما قال في جسم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالعرض ثم ان سلمناه لكن لانهم لا يجوز ان يكون التدرج اعدا ماله ويجاد جسمين آخرين عن كنه العدم ودعوى الفزوف مع كنه كيف وقد ذهب اليه جميع من اساطين القدماء كافلا طون وغيره واما ان الهيولى لا يخرج عن الصوت فالجواب انه اعتقد عليها الشيخ ابو علي حوايه لوجود الهيولى بدون الصوت لكان حال كونها مجردة عن الصوت اما ذلك وضع اي من الاشياء الاشياء الحسية فان كان الاول يلزم ان يكون الهيولى جسم اي صوت جسم لان الجسم في بادئ الامر لا متناه الجوه هذا الفزد وما في حكمه و ان كان الثاني ولا شك اننا قلنا للصوت الجسمية الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصوت الجسمية فاما ان يحصل في جميع الاجزاء ولا يحصل في شئ

في شئ منها او يحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى لنفسه
 الى الجسمية فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيث فلا يمكن ان يكون جسم واحد في
 واحد في مكانين او اكثر وكذا الاخير ايضا باطل لان الهيولى على قدر التقدير نسبتها
 الى جميع الاجزاء على السوي وكذا نسبة الصوت الجسمية فانها لا تتغير حيث مطلوقا
 لا معينا فحصلها في بعض الاجزاء دون البعض تخصيص بلا تخصص لا يقال
 يجوز ان يكون هناك صوت نوعيته تحل في الهيولى مع حلول الصوت الجسمية فيها
 فتخصصها بحيث معين لانا نقول الكلام في المواضع الجزئية كواضع اجزاء الارض
 فان كل جز منها انما هو في موضع جدي والصوت وان عرفت موضعا كليا
 الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي على السوي فحصلها في بعضها دون
 بعض تخصيص بلا تخصص والجواب اننا اختارنا غير مشار اليها بالاشارة
 قوله في الحسية فاذا حصل فيها الصوت فاما ان يحصل في جميع الاجزاء او يحصل في البعض
 دون البعض قلنا اختار الاول ولا يلزم لزوم كون الجسم الواحد في زمان واحد
 في مكانين او اكثر كجواز ان يكون الهيولى الحالية عن جميع الصور هيولى جميع
 الاجسام وليس قبل ثبوت الجسم المتعذر في الاقطار اجاز متعذر حتى
 يقال ان حصولها في بعضها دون البعض تخصيص بلا تخصص بل حصول الاجزاء
 مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل جميع الابعاد بهيولياتها معا فيحصل جميع
 الاجسام في جميع الاجزاء وتخصص الاجزاء المعينة بسبب صوت نوعيه
 تحقيقا مع الصوت الجسمية وتخصصها باجزاء المعينة قوله الكلام في المواضع
 الجزئية لا يفيد شيئا لان اراد ان المظاهر تخصص كل واحد من الاجزاء
 المفردة منه لتخصص كل واحد واحد من اجزاء الكل قلنا تلك الاجزاء مفردة
 فيه لا مجموع فيكون لها جبر ويطلب اختصاصها باجزاء تخصص ان اراد

ما اول لم يبق حال الانفصال والانتقال في ولا يجدى تنقلا وان اريد ان الذات المعروضة لا تنفصل لم يكن حاصلا فيم ودعوى الفزوف فيما قال في جسم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالعرض ثم ان سلمناه لكن لانهم لا يجوز ان يكون التدرج اعدا ماله ويجاد جسمين آخرين عن كنه العدم ودعوى الفزوف مع كنه كيف وقد ذهب اليه جميع من اساطين القدماء كافلا طون وغيره واما ان الهيولى لا يخرج عن الصوت فالجواب انه اعتقد عليها الشيخ ابو علي حوايه لوجود الهيولى بدون الصوت لكان حال كونها مجردة عن الصوت اما ذلك وضع اي من الاشياء الاشياء الحسية فان كان الاول يلزم ان يكون الهيولى جسم اي صوت جسم لان الجسم في بادئ الامر لا متناه الجوه هذا الفزد وما في حكمه و ان كان الثاني ولا شك اننا قلنا للصوت الجسمية الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصوت الجسمية فاما ان يحصل في جميع الاجزاء ولا يحصل في شئ

١٠ انواع

ان المقدم امر كخص الا جزا الحاصل بالفعل لا جازيا فذكر كخص الدليل بهيولى
 اجزا العنقا الكلية فاللزم من الدليل ان لا يجوز خلق هذا هيولى العنقا
 عن الصوت بحسب والمدعى هو امتناع الخلط مطلق ويمكن دفعه ايضا بان
 ان يوصف الهيولى بكونه صوت اخر كخصها باحد المواضع الجزئية بعد حلول
 الصوت فيها فان قيل الهيولى الموصوفة بذلك لا وصف ان تخصصت
 بحيز معين وحصلت فيه غير متجوز وان لم تخصصت فستتبعها مع الاول
 الى جميع المواضع واجد قلنا كتمان الشق الثاني ونسبها مع تلك الاول
 الى جميع المواضع واحد وتم لا يجوز ان يقال لا تخص الهيولى بموضع
 ولا يحصل في موضع بل بعد في موضع معين وحصول في موضع معين مع حلول
 الصوت الجسمية في ذلك الموضع على ما ذكرناه من نقل الفاعل المختار واما
 على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكره بل نقول في الجملة اجلت في الهيولى تخصصت
 بحيز معين باراد الفاعل المختار الذي وجد بحسب فيها باختيار واما ان
 حادث فهو مسبوق بالمانع فلم في ذلك طريقان الاول انهم قالوا كل حادث فهو قبل
 وجوده ممكن واللازم الانعقاد وليس الامكان شيئا معقولا ينتهه يكون وجود
 لا في موضوع بل هو امر اضافي يكون للشيء بالتيك الى وجوده والامور الاضافه
 اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لامكان الحادث قبل وجوده
 الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه
 محلا للشيء قبل وجوده ولا امر لا يتعلق له به اصلا اذ لا يتعلق له به اصلا لا يصح
 كونه محلا لامكانه قطعا ولا امر لا يتعلق له به اصلا اذ لا يتعلق له به اصلا لا يصح
 في الوجود كالفاعل مثلا لان صفه الشي لا تقوم بما يباينه فتعين ان ذلك المحل
 امر متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام به وهو المادة والجزء عنه ان يقال قولنا
 الامكان

الهيولى في
 او يوصف
 حال تجزئتها
 بقية
 المواضع
 في موضع معين
 اذا انتهى السلسله
 الى الصفه الاخره
 ثم استعداد الكسوف

قولكم كل حادث فهو قبل وجوده ممكن ان اريد به ان قبل وجوده في الخارج
 او في الذهن متصرف بالامكان فم قولكم واللازم الاسلاك قلنا انما يلزم الامكان
 لو كان المحل ثابتا في الجمله ولم يتصرف بالامكان في يلزم من انه بالوجوب
 او الامتناع لمزور الحصر واما اذا لم يكن ثابتا لا في الخارج ولا في الخارج
 فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب والامتناع لا يلزم
 ثبوت الصفه الموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فاذا لم يكن الموصوف
 ثابتا بوجه من الوجوه يصح سلب كل واحد من الثلث والاخصار فيها بالنسبه
 الى الموصوف ثابت في الجمله وان اريد انه عند وجوده في الذهن وقبل وجوده في
 الخارج ممكن قلنا ممكن ولكن في امكانه قائم بالتمسك بذلك الموجود في الذهن
 فان الامكان من الاعتبار العقلي لا وجود لها في الخارج واللازم التساوي
 في قيامها بما هو موجود في الذهن لا يقال اذ لا يمكن الحادث وجود في الذهن
 في الخارج ممكننا لم يكن الامكان لازما لمهميته لانه يقول معنى كون الامكان
 لازما لمهميته الممكن هو انه كلما تحقق الملزوم في الامكان او في الخارج كان
 اللازم ثابتا مع امتناع ان لا يكون ثابتا لان يكون ثابتا سواء كان
 الملزوم متحققا او لا فانه بطا عند ضرورة ولا يقال الامكان عبان عن
 عدم اقتضا الوجود والعدم وهو امر سلبى فقولنا الحادث ممكن موجب اليه
 المحل ولا اعتبار لعدم حرف السلب في اللفظ والموجب السالب المحل
 تساوي السالب في عدم اقتضا ثبوت الموضوع فلو لم يكن الحادث
 قبل ثبوت في الخارج او في الذهن ممكننا لم يكن عدم امكانه لعدم ثبوت
 في الخارج او في الذهن لان عدم ثبوت في شيء من هذا لا يقتضي انتفا هذا المعنى
 السلب عن في نفس الامر كما عرفت بل لا يتقاضي هذا المعنى في نفس الامر فيلزم انتفا في

قبل

ايضا حال وجوده وهو بلا لانا نقول لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من الخلق
 السلي لكان المتع حال عدم ثبوته في الذهن ممكنا لا تصافه في هذا السلب عند
 انتفاءه عن الوجود لا بوصف باقتضا لعدم لان الاقتضا وصف ثبوته يقتضي
 ثبوت الموضوع فيكون متصفا بعدم اقتضا لعدم ولا خفاء في تصافه
 بعدم اقتضا الوجود ايضا فيكون متصفا بعدم اقتضا لانه فيلزم ان يكون
 ممكنا فاذا كان الامكان ليس هذا المعنى السلي بل هو قابلية الوجود وعدم
 نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي بعدد بعبارة هذا
 ثم ان الشرح اورد في الشفاء تفصيلا يتوجه انه من دفع ما ذكر من الجواب وهو
 ان الامكان انما هو بالتقياس الى الوجود والتوجه على مرتبتين وجود بالذات
 كوجود الجسم نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم ايضا اما الامكان بالتقياس
 الى الوجود بالعرض فهو يكون للشئ بالتقياس الى وجوده في آخره او بالتقياس الى
 صيروريته موجودا في آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ايضاً او يوجد البياض
 او يقال انما يمكن ان يغير بوجه وانما يمكن ان يوجد له الصوت وجميع من
 الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محال اذ لا بد ان يوجد الشئ حتى يمكن
 ان يكون شئاً آخر واما الامكان بالتقياس الى الوجود بالذات فيكون للشئ بالتقياس الى
 وجوده في نفسه فلا يخفى ان يوجب ذلك الشئ في موضوع او مان او مع مان
 كالبياض والصوت والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع
 يكون حاملها امكان وجود ذلك الشئ لان الممكن بهذه الامكانات كل من قبل وجوده
 ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غير كالعرض والصوت او مع غيره كالتسليق
 ممكن قبل حدوثه ان يوجد قايما بغيره او مع غيره فلا يتصور امتكان وجوده
 قايما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوماً لم يستل قايما به

مع كونه
 الى حيث

منه او مع غيره فذلك الغير الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك
 الامكان واما ان لا يكون ذلك الشئ موجودا في موضوع او مان او مع مان
 بل يكون قايما بغيره فلا علاقة له بشئ من الموضوع واما ان يكون
 ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بالامكان كقوله لا انفكاك
 لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع او لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون
 امكانه جوهرا قايما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهري من حيث هيئته
 لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف واما تبين ان مثل ذلك الشئ لا يكون
 حادثا فتبين ان كان موجودا كان دائما والآن لم يكن موجودا كان متناهيا
 الوجود ولا يخفى عليك انه اطلاقا لا قابلية فيه وجوده بالذات الى ان لا يكون
 موجودا في موضوع او مان او مع مان لا يجوز ان يكون حادثا لكونه ممكنا قبل
 وجوده وامتناع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد رقت
 فيه ايضا نقائل ان يقول قول وجميع من الامكانات محتاجة الى موضوع
 موجود معها قول اوله ان يوجب ان يكون شئاً آخر غير
 ولم لا يكفي امكان الشئ في امكان ان يكون شئاً آخر وان حاجه في ذلك الى وجوده
 وجوده وما ذكره الحكم المحقق الطوسي من ان الامكان وان كان امرا
 عقليا لكنه متعلق بشئ خارجي عن حيث يتعلق بالشئ الخارجي بل على وجود
 ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشئ الخارجي
 هو امكان وجود شئ في آخر او مع آخر واما امكان وجود الشئ في نفسه فهو
 لا يتعلق بالشئ الخارجي مجازا ان يكون الحادث شئاً لا يتعلق بالذات بالخلق
 ولا يجعله له امكانا فلا يثبت كونه مسبوقا بالمان وان ثبت بان نقل الشئ
 من ان مالا يتعلق له بشئ من الموضوع واما ان لا يكون حادثا فقد رقت فتوى

لا محالة

وايضا معنى تعلق الامكان بالشيء الخارجي هو تعلق امكان وجوده في الخارج
 آخر ذلك الاخر ولا خلاف ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الاخر بل يكفي
 امكان وجوده فلتأمل الطريق التي قالوا ان الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا
 في ضمان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحين كان العقل الاول
 اومع شرط قديم كما كان العقل المتأخر لا بدوام سببه لان المبدأ اتمام
 في فاعلية قصور في فيضه ولا يخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف
 في ضمان الوجود منه ^{بوجه} مع ما يلزمه فلو احتض وجوده بحين دون
 حين لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا فاقف توقف
 فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على شرايط حادثه في تسعد الهبة
 لقبول الوجود من واجب ^{الوجود} وكان كمثل هذا الممكن امكانا اتم اما مكان الذات
 اللازم لهية والى الاستعداد اتمام الذي يحصل له عند وجوده شرايط
 وارتفاع الموانع وتلك الشرايط الحادثة لابد ان يكون كل منها مسبوقا باخر
 سبقا زمانيا لا الى نهايه اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا
 بحادث آخر سبقا زمانيا فلا يخ من ان يكون العقل السامع لذلك الحادث
 قديم او حادثه وعلى الاول يلزم انفكاك الحادث قديما وعلى الثاني يكون اللزوم
 بحادث مسبوقا به حصف ويحصل بحسب تلك الحوادث حالة مقترنة بذلك الممكن
 من الوجود متفقا وتم بالتقرب والبعيد لا تكون معدومة لامتياز التفاوت
 بالتقرب والبعيد في العدم فهي موجودة ولا يجوز ان تكون قايمة بذلك الممكن
 لانه لم يوجد بعد بل تكون قايمة بوجوده آخر وذلك الوجود اما ان يكون متعلق
 بذلك الحادث بان يوجد فيه او معه او لا والى ^{الاول} من البطلان فتعين الاول
 وهو المعنى بالمكان فان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث المقترنة بذلك الممكن

الممكن الى الوجود امورا قايمة بنفسها لا تعلق لها بالكل اصلا ويكون اقتضاها
 بحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة الى حد معين
 من حدود تلك السلسلة قلت لانه لا يتصور قرب العدم من الوجود وعلى
 مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان امر متعلق بوجوده
 اما ان ياتي بوجوده او معه وتوارد عليه حالا غير متناهية مهية لوجود
 وهي السمة بالاستعداد لان التقرب بالحقيقة صفة لذلك الكل فان الكل
 هو الذي يقرب من وجود الكل فيه على تلك المراتب بهذا غاية ما قيل في
 هذا المقام والجواب ان ما ذكرنا من القادر المختار والقول بان المبدأ
 موجب عام للفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص الجاه ببعض دون
 بعض الا فضلا استعدادا للقوابل وهو محم بل المبدأ مختار فيفيض ما يشاء
 بحسب ارادة من غير سبق استعداد على ان لا يتم ان يحصل بحسب كل الشر
 الحادث حالة موجود مقربة لذلك الممكن من الوجود بل احاصل تقرب
 ذلك الممكن من الوجود ولا يتم ان يكون موجودا في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود
 بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان او ينصف به ذلك الممكن حال وجوده
 في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد في الذهن ايضا في لا موصوف
 ولا انتصاف وكون التقرب متفقا ولا يبدل على ثبوت في الخارج وكم من
 معدوم خارجية تنصف بالتفاوت ولا يتم ايضا انه لا يتصور قرب المعدوم
 من الوجود على مراتب مختلفة حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر متعلق
 وجوده به بل يحتاج الى الكل هو قرب العدم المتعلق بالكل واما ما لا تعلق
 له بالكل اصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج وفي الذهن لا ينصف بالتقرب
 الوجود لان ما لا ثبوت له بوجه امتناع انتصافه بوصف ثبوت حقيقة الا ان يختار

هناك

واما حال وجوده في الزمن فتدبره قائم به من غير تعلق بالحل او خلا او ليس
موجودا في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود فيه اذا عرفت هذا فيلزم رجوع الى
ما كنا بصدد قوله الجواب عن استدلالهم الرابع على قدم العالم فنقول اولاً
لانهم ان كل حادث مسبوق بانماذته وما ذكره من الطريقتين على ثبوته فقد
عرفت فان قلنا لا بل ايضا وجود الهيولى وما ذكره من الدليل عليه فقد
تبين ضعفه ولو سلم وجوده فلا يلزم ان لا يخفى عن الصورة حتى ثبت قدم
الجسم وما استدلووا عليه فقد انقضت **الفصل الثالث** في ابطال قولهم
في ابدية العالم والاولى الاربعه التي ذكرت في الازلية جارية معناها ايضا
بانه تغيير وتتميز فيها وكذا الاجوبه ومعقدهم في هذا المسئلة ايضا
تلك الشبهة تقرير الاول ان جميع ما لا بد منه للبارئ في ايجاد العالم حاصل
له في الازل عامر فلو عدم العالم لكان اتمامه بقاء الله تعالى على ما كان عليه في الازل
فيلزم خلف المعلول عن العلل وهو لا يستحال او يدور بقاءه على ما كان
عليه في الازل فيلزم تغييره وهو ايضا مستحيل وجوابه ان ما ذكرنا على
تقديره يكون ابدى موجبا اما اذا كان مختارا فيجوز ان يقال ان من جملة
ما لا بد في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين
وبعد انقضاء ذلك الوقت لا يبقى عليه التامه فيعدم العالم ولا يلزم تغيير
الواجب لان تغيير الوقت الذي هو امر و **ج** لا يوجب تغييره او يقال
ان من جملة ما لا بد في ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال بايجاد
اما بان يمنع لزوم النسب بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا باختيار
لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته بل هو التعلق كما هو عليه و
لا يلزم يلزم النسب في التعلق ويصح بطلان ادلائهم امور اعتبارية اولها

الاعتبار

رأى يجوز ان يكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك التعلق فيعدم العالم لزوال
علته التامة ولا يلزم من تغيير التعلق تغيير ذاته لانه من الاضافات
الغير اللازمة كهيئته مع الخواص المعين وتقرير التامه لوعدم الزمان
بعد وجوده لكان عدله بعد وجوده بعد به يتبع ان يجمع معها البعد
القبلي والبعدية التي كذا لا يكون فيكون الزمان موجودا حين ما فرض
معدوما معقدا اذا كان الزمان لا يجوز عليه ان يتقدم بعد وجوده و
هو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا تنعدم بعد وجودها فيكون محالاً
اعني الجسم ايضا لا يتقدم وهو محال وجوابه ظاهرا قدمناه وتقرير الثالث
ان العالم ممكن الوجود ابدى او لا يلزم الانفكاك فلو لم يكن ابدى لزم ترك
الوجود الذي هو الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواز المطلق
وجواب ما استدلوا به من منع امتناع ترك الوجود وتقرير الرابع ان كل ما عدم
بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لا يستحال الانفكاك ولا يجوز قيام امكانه
في نفسه لانه امر اضافي ولا يترك العدوم لا امتناع قيام الوجود بالعدوم
ولا بما لا تعلق له بذلك الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه مبايناً له
في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالاً تاماً وهو الحاقه وهي مستلزمة
للصوره والركب منها جسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما
بلف وجوابه ان الامكان امر اعتباري لا يستلزم محلا موجودا في الخارج
وتحقيقه ما قدمناه فليست كذا ونقل عنهم في هذا المسئلة دليلان احدهما
انكمما نسب الى جالينوس وهو انه قال لو كانت الشمس قبل
الانعدام لكان يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول
لظهر فيها في من الارصاد المتواليه التي بينها وتوثر طولها فلو كانت

الا بالزمان

الشمس قبل الانعدام لظهورها ذبول في من الارصاد المتواليات بينها مدد طويل
والثاني بلافاصل قدم مثله اما بطلان الثاني فلان الارصاد الدالة على مقدار
منذ الفسيفس لم يدل الا على هذا المقدار وجوابه ان يمنع الشرطية القابلة بان لا
كانت تقبل الانعدام لكان باحتمال ذبول ولم لا يجوز ان ينعدم بعض الاشياء
من غير ذبول ولو سلمت فلان الشرطية القابلة بان لا يجوز ذبول لظهورها
في من الارصاد فان كل ما يلحق ذبول لا يلزم ان يلحقها في جميع الارمان
بحوز ان يلحقها عند شراها على الانعدام واما قبل ذلك فيبقى على المقدار
الاول ولو سلم كحقا في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون في القلة بحيث لا يدرك
في تلك المدد الطويلة لان مقدارها لم تعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت
ما نقص في الذبول لقلت التا والظا انه شبه كلامه لا فلسفه كل قائم بنفسه
يكون وجوده لا في محل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا لان
كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد ان يكون له سبب ينعدم لان اختصاصه بغيره
بذلك الوقت المقدردون ما قبله او يتبعه لوقوع لا كونه لكان الممكن واقعا
لا كونه وهو ضروري الاحتمال وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته
لو كانت مفتقبة لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء
من حيث هو لا يمكن مفادفة ولا يطرأ ضمن محاذيها ذهب اليه المعتزلة من ان
الفناء ضد للعالم يخلق الله لا في محل فينعدم العالم دفعة وينعدم الفناء
المخلوق بنفسه لان الفناء ليس احدثا لثانته الوجود في بقدر خلقه ولو سلم
فلم ينعدم بنفسه من غير منعدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته
عدمه وايضا لو خلق في ذات العالم بان محل فيه كان مجتمعا معه ولو في حظه
فلما يكون فناءه فلا يقتضيه ولو خلق في ذات العالم ولا في محل فمن اين يصاد

يضاد وجوده وجود العالم وايضا التضااد حاصل من الجانبين فكل واحد منهما قابل
للعدم فليس انتفاؤه بذكر الفناء اولى من انتفاء ذلك الضد ولا زوال شرطه لا انتقل
الكلام الى ذلك الشرط الزايل فيكون زواله ايضا بزوال شرطه وهلم جرا فيلزم
وجود امور غير متناهية بعضها شرط لبعض لا يقال هذا لا يدفع ما ذهب
اليه الاشاعرة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جعلها ما هو شرط بقاء الجوهر
لا وجودها فاذا لم يخلق الله ذلك العرض بعد فناءه بنفسه في اجسام ايضا لان
المشاهير شاملة ببقاء الاعراض فانكار بقاءها قدح في البقاء فلا حاجة
الى دليل لدفعه ولا راي القديم الحكيم لانه اذا لم يكن مريد عدمه ثم صار مريدا
فقد تغير ولم ان يكون البعد القديم وارادته على مقتضى واحد في جميع الاحوال
ولان الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم قد محض لا يصلح اثره
بل ولا فاعلا اصلا واجيب بنوع ان السبب لا يكون نفسه قوله لان ذاته لو
اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء ثم يجوز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده
في زمان سابق عليه واحتماله مع ولو سلم فلان انه لا يجوز ان يكون طر وضره
قوله الا الفناء ليس امرا يقدر خلقه قلنا المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء
في مجرد كونه متنا في البقاء لان ذلك الضد هو نفس الفناء قوله ثابتا فلم ينعدم
بنفسه قلنا قد عرفت جوابه وقوله ثانيا لو خلق في ذات العالم لكان مجتمعا معه
ولو في حظه فلا يكون فناءه قلنا ليس المراد بالفناء ما هو المحط عليه في بئنه
الاجتماع ولو في حظه بل ما يتنا في البقاء وقوله التضااد حاصل من الجانبين فليس
انتفاؤه بذكر الضد اولى من انتفاء ذلك الضد قلنا مما يجوز ان يكون انتفاؤه
بفضل اولى لقرب الضد من السبب بعينه عنه وفيه نظر لان كل ممكن موجود
لا بد له من سبب يقارنه في الوجود ويديمه ويؤله ويؤله في ذاته

السبب هو ان هذا من سبب الكثر من السبب وقرب الآخر منه وان اريد السبب لعدم
 تاثير قربه وبقوله في فن السبب وضعه ضروري ولو سلم انه لا يجوز ان يكون
 السبب له السبب فلان ان لا يجوز ان يكون زوال الشرط قولا لا نقل الكلام اليه
 فيلزم التس فلان لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط قد ضا لا بعينه من اعدا من متعدي
 من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كذا وقد وجد من الحركات مثلا فيكون كل واحد
 من تلك الاعراض المتعدي بحد ذاته الاخر فيستمر وجود ذلك الشيء يستمر شرط
 مادام يتناول تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بد له من كانه في الاخرة
 من تلك الذوات المتعدي فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو الشرط به فان قيل
 ما ذكرنا في الامور التي لا يقوم تلك الحركة بها واما فيما قام به تلك الحركة فلا يجوز
 اشتراطها لان الحركة موقوفة في وجودها على محالها فلو اشتراط محالها لزم الدور
 فهذا الجواب انما يدفع امتناع عدم عن بعض الامور القابلة به بنفسها لا
 عن جميعها فلنا ان لزم الدور اذا احتاج تلك الاعراض اعتبارا الى محالها
 في وجودها لا في بقائها لعدم بقائها واحتاج محالها اليها في بقائها لا في وجودها ثم
 ان سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدم اراقة الفاعل المختار قوله الاول
 اذا لم يكن مريدا اولاهم صار مريدا فقد تغيب قلنا الارادة واحدة ولها
 تعلقا متعدد بحسب مقتضى الحوادث فاللازم تغيب في التعلق في الحقيقة
 الغيب ولا سيما في وايضا يجوز ان يكون الارادة في الاصل متعلقة بوجود
 في وقت وبعدمه في وقت آخر فلا يلزم التغيب اصلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة
 لا بد له من ان يصدر عنه وعدمه في نفسه لا يصلح انزاله قلنا لان ان عدمه المتعدي
 لا يصلح ان يكون اثر الفاعل المختار وانما ذلك في عدم المستمر واما عدم الحادث
 فقد يجوز ان يكون اثره محال يجوز ان يكون متعديا بعد ما لم يتجدد وايضا معنى

محالها

اكثر ادوات في

معنى اشتداد العدم الى اراقة الفاعل هو ان لم يتعلق ارادة تالو وجود فلم يحصل
 لانه اراد العدم ففعل هذا ثم ان هذا الدليل منقوض بالاخر في الصور الحاله
 في المواد فانها تنعدم اتفاقا مع حريان الدليل فيقال لا يقال لا انعدام هناك اصلا
 بل بطلان اضدادا على محالها لاننا نقول لا شك اننا قبل طرمان اضدادا موجودة
 في محالها فعند طرمان اضدادا ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع
 الضدين وان يلزم انعدامها وايضا من الاعراض ما لا ضده كالحركة فانها لا اضدادها
 بل التقابل بينها وبين السكون عند تقابل العدم والملك فلا يصح العذر المذكور
 غير **الفصل الرابع** في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد قالوا
 الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صف حقيقي ولا اعتبار به ولم يكن
 فعلة بانه ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجود لا يجوز ان يصدر عنه
 اكثر من واحد وزين ما احتجوا عليه هو ان العلم الموجب للمعلول يجب ان يكون
 موجودا قبل المعلول قبلية بالذات ويجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين
 ليست مع غيره اذ لو لا ذلك لم يكن اقتضاؤه لهذا المعلول اولى من اقتضاؤه لما
 عداه فلا يتصور صدور عنها فاذا كانت العلم الموجب ذاتا بسيطا لا تكسر
 فيه بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات لان المفروض
 ان لا مدخل في العلم لغية الذات البسيطة التي لا تكسر فيها بوجه فاذا فرض لها
 معلولا كانت للعلم بحسب ذاتها خصوصية مع ليست مع غيره اصلا فلا يمكن
 ان يكون لها معلول اخر والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الله
 ايضا فلا يكون علة لغيرها مع سلب من المعلولين خصوصية ليست لغيرها مع غيره
 فلا يكون علة لغيرها مع سلب لا يقال يجوز ان يكون خصوصيتها مع المعلول الاول
 بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسبها فيكون لها مع كل

العلم الواحد

من العلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فيكون على كل منهما لا نقول كما قد
 ذلت العلل واجن من جميع الوجوه لم ينصور ان يكون بحسب ذاتها الى خصوصية
 يترتب عليها عليتان بل لا بد من ذلك العلل من تعدد ولو بحسب الاعتبار في ينصور
 تعدد الخصوصية كغيرها فيها ووجهه انما لانها يجب ان يكون للعلل خصوصية مع
 معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم ان يكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها
 لا يكون تلك الخصوصية كما لا يكون معلولها واللام يكن اقتضاها لمعلولها اول
 من اقتضاها كما عداه واما ان يجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا يكون
 تلك الخصوصية مع غير ذلك العلول المعين اصلا فلا دلالة عليه وما ذكره من ان
 لولا ان لم يكن اقتضاها لهذا العلول اول من اقتضاها كما عداه ان اريد به
 ان لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاها لهذا العلول المعين
 اول من اقتضاها كما عداه مما ليست معلولها فلا يتم وانما يتم لو لم يكن لها خصوصية
 مع اصلا وهو محذور ان لا يكون لها خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون لها
 خصوصية مع امور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك العلول المعين وكسرها
 يكون اقتضاها له اول من اقتضاها كما ليس معلولها وبسببها يصدر عنها
 ذلك العلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها وان اريد به لولا الخصوصية
 المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاها لهذا العلول اول من اقتضاها
 كما عداه مما هو معلول لها فالملامحة مسلمة وبطلان السال حم فاننا نقول لا
 اولوية بل كما يقتضي هذا العلول يقتضي ما سواها مما هو معلول لا فيصدر
 عنها جميع ما هو معلول بحسب تلك الخصوصية فان قلت نحن نعلم بالضرورة
 ان ذلت العلل اذا كانت واجن من جميع الوجوه وكان لا خصوصية واجن
 مع امور متعددة كان شبرا اليها واجن فلا يكون لواحدة من العلل ليس الاخر بل
 قناه

الملازمة

بل يجب ان يكون جميع ما لها من العلل فلا يكون اشياء متعددة بل شيئا واحدا قلت
 تمايز الحقائق المختلفة بدوافعها لا يعود اضرا في لا تحتاج في تميزها وتمايزها الى العلل
 بل الغايض لها من العلل الوجود وهو امر واحد وانما تمايزها بتمايز القوابل وتعدد
 لا من جهة العلل فلا يلزم من تمايزها في جميع ما لها من العلل ان لا يكون اشياء متعددة
 نعم تمايز افراد نوع واحد لا يكون الا بعودها من مختلف الحقائق والا اختلقت تلك
 الحقائق في ان يتمايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى وهم جزايلهم
 التي فلو صدر عن الواحد الحق في افراد نوع واحد لم يفيض عليها عن عللها الواحدة
 تلك العوارض الختلفة الحقائق فلا يميز بعضها عن بعض فلا تكون متعددة فان قلت
 الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي يحتاج فيه الى نوع تنبيه لا زالا ما فيه
 من الخفاء وانما كثر مظاهره في الناس فيه لا غناهم عن معنى الواحد الحقيقية فما ذكر
 في صورة الاحتياج ليس الا تنبيها لا يندرج فيه المناقشة قلت هذا الحكم قد خالف فيه
 اهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبعاتهم فكيف يسمع فيه دعوى البديهي وقد تجا
 عن الاحتياج المذكور ايضا بان السلوب والا فاقا اما ان كل بالوحد الحقيقة
 اول فان كان الاول بطل ما قد عوا على من المسئلة من ان المبدأ الاول لا يصح
 ان يصدر عنه امور متعددة يكون سلبه اشياء كثيرة فيحصل له جهة كثره بهذا
 الا اعتبار فيصير بان يكون مصدرا لامور متعددة وان كان كذلك فيجوز ان يكون
 للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية
 مع معلولها الاخر باعتبار سلب خصوصية اخرى مع معلولها المعين الاخر
 لا يكون هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها باعتبار شئك الخصوصية
 ذلك العلولان من غير لزوم محذور لا يقال لا يجوز ان يكون خصوصية العلل
 مع معلولها باعتبار امر عدي ينضم الي تلك العلل ولا يلزم ان يكون للمعدي دخل

طه

دخل في وجود المعلول و يوجب بالضرورة والاعلام التي يتوهم كونها شروطا
 لعدم الغيم للتقصير في تبيين الشوب مثلا ليست شروطا بل هي كاشفة
 عن شروطها و هو وجودها في الوقوع شعاع الشمس على الشوب للتقصير لا لتقصير
 المعلول بالبدية هو ان الفاعل الموجود للشيء لا بد وان يكون موجودا فان
 لا يتبين عن جويز توقف المثلث على امره في فان قلت ختم الشق الاول
 وهو ان السلب محتمل بالوجوه الحقيقية لانه يمتنع ثبوت المعلوم فيثبوت
 السلب انما يكون باعتبار وجود المعلوم و هو بهذا الاعتبار لا يكون
 واحدا حقيقيا ولا يلزم من بطلان ما افترضوا على هذا القاع ان المبدأ
 الاول على الوجه ما عداه فيتقدم عليه فلا يكون في مرتبة ايجاد المعلول
 الاول معلوب حتى يسلفه و يحصل باعتبار كثرة يكون منشاء لصدور
 الكثير و اما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع في صدور معلول آخر عنه
 باعتبار قلت لان ان السلب يستدعي ثبوت المعلوم بل تعقل السلب
 يستدعي تعقل المعلوم و اما نفس السلب اعني انتفاء شيء عن شيء فلا يستدعي
 ثبوت المعلوم اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فلو حصل باعتبار كثرة
 يكون للمبدأ الاول في مرتبة ايجاد المعلول الاول جهة كثرة يصلح باعتبارها
 لان يكون مصدر الكثرة فلا يبعث التفرع وقد يجتمع لهذا المبدأ لانه لو
 صدر عن الواحد الحقيقي آو ب لزم صدق قولنا صدر عنه آو لم يصدر
 عنه آ من جهة واحدة و انه محتمل حالة صدق المتنافيين اما صدق
 الاول فلا و اما صدق الثاني فلانه ما صدر عنه ب الذي هو غير آ صدق
 انه لم يصدر عنه آ فيصدق آ انه صدر عنه آو لم يصدر عنه آو اما انما
 من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة

حتى يغير الوجود لا ان كل
 ما هو من علمه و هو لا شيء
 لا بد و لم يكن موجودا

جاء فيه اصلا وهذا الوجه هو الذي كتبه الشيخ الرئيس الى برهاننا لما
 طلبته البرهان على هذا المطلب و جوابه انما لان ان اذا صدر عنه ب الذي
 هو غير آ صدق ان لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ و
 هو لا يناقض قولنا صدر عنه آ و قال الامام النازي والعجب من من في
 عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الخطا وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب
 الاشراف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يفسدك من الصبيان وقد
 يتقرر هذا الاستدلال بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كآ و ب مثلا
 فمن حيث انه بجنبه آ لا يجنب ب مما مر من ان العلم لها مع معلولها
 المعين فموجبها لا يكون تلك المخصوصة مع معلولها الآخر باعتبارها
 يصدر عنه ذلك المعلول المعين فلو وجب ب لكان وجوبه عنه من الجنبه
 التي وجب اذ لا تعدد جنبه فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم
 التناقض لانه من حيث انه بجنبه آ و ب و قد ثبت ان من حيث انه
 بجنبه آ لا يجب ب و هو تناقض وقد عرفت فيما سبق ان المقدمة القاطنة
 بان العلم لها مع معلولها المعين فموجبها لا يكون تلك المخصوصة مع
 معلولها الآخر فذكر وقد يتقرر بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان
 كآ و ب مثلا لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور آ صدق على
 صدور ب الذي ليس آ فزعم عدم صدق صدور آ على صدور ب
 فلو لم يصدق عدم صدور آ ايضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع في
 الواحد الحقيقي صدور آ وعدم صدور آ و هما نقيضان و اذا لم يكن
 المصدر واحدا حقيقيا كان صدور آ عنه من جهة وعدم صدور ب من
 جهة اخرى و عند اختلاف الجهتين لا يناقض و فان كان لا يلزم

صحة

صادقة

من صدق عدم صدوره على صورت و حمل عليه بالحوالة ان يثبت عدم
 صدوره لذلك الواحد في جميعه فيه صدوره و عدم صدوره فان العقل فيه
 خلاف و صفة و يصدق على الحلا و الصفة ضرورة عدم صدق
 الصفة عليها مع ان اللا صفة ليست بحاصلة للعقل فلنبا على **الفصل الخامس**
 في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبدأ قالوا الممكن اما عرض او جوهر
 و الجوهري ان كان حالاً في جوهره فصوره و ان كان محلاً فيقولون و ان كان
 مركباً من اجزاء فجم و لا فان كان متعلقاً بجم يتعلق التمييز و التصرف
 فنفسه لا فعقل فلا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدأ الاول عرضاً
 لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلوماً لكان علته او
 شرطاً لوجود الجوهري فيلزم الدور و لا سيما لانه مركب من امان و الصورت
 فلو كان معلوماً لاول لزم صدوره الكثير من الواحد الحقيقي و هو محال و لا امان
 لان المعلول يجب ان يكون عليه و موثراً فيما بعده و اما ان ليس له صلاحية
 اثنا ثلث من شأنه القول فقط و ايضا لو كان اما في المعلول الاول
 لكانت متقدمة بالوجود على الصورت و هو محال لان الصورت شريكه في فعله الاول
 عند و لا صورت لان فاعليتها موقوفه على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة
 لوجود شئ في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه و لا وجود في الخارج الا للشيء
 و تشخصها موقوف على اما في لما تقدم عندهم من ان اما في علة قابلية التشخص
 الصورت فلو كان المعلول الاول هو الصورت لزم تقدمها بالتشخص على اما في
 لكونها فاعلة لا اما بواسطة او بغير واسطة لان فاعليتها يتوقف على
 ائالة الحناج الى اما في فلو كان المعلول الاول هو النفس لكانت سابقة في تأثيرها
 على اما في كون اما في معلولها لا اما بواسطة او بلا واسطة فيدور

ظلم

فقدور فتبين ان يكون المعلول الاول هو العقل و هو و ان كان احد
 بسيطاً في ذاته لكن له هيئة و وجود و امكان نظر الى ذاته بالنفيس
 الى الوجود و وجوب نظر الى مبداءه و تعقل لذاته و تعقل لمبداءه فصدر عنه
 بهذا الاعتبار اقسام العقل الا قس و نفس و العقل الباطن و هكذا صدر عن العقل
 الكا عقل و نفس الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك و صدر عن العقل
 الاخير ان هو العقل الفعال فيقول العالم العنصري فتأخر عن اجزاء من الاجرام
 السماوية اما عن اربعة اجرام و اما من عتق مخففة في اربع مجلدات عن
 كل واحد مما ينبغي ان يقبل صور العنصر من مختلف تفصيل ما يليه من المراكز
 جهة الحيط الى ان يتفصل حيزاً للعقل الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور
 فكانت الصور من اجزاء هو العقل الفعال معاونة الاجرام السماوية
 لانها لما كانت الاجرام العنصرية قابلة للتحجج انواع التغير بخلاف الاجرام
 السماوية لم يكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً لا سخالة ثابتة
 علة تامة للتغير لا متناهية الخلف عن العلة التامة بل وجب ان يكون ما يتوهم
 القريب متعلقاً على نوع من التغير لكن ليس هناك شئ يشتمل التغير و الحركة
 الا الاجرام السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية دخل في الاجزاء
 ثم يحصل امتزاج العنصر و اختلاطها على مراتب مختلفة و فنون شتى بسبب
 حركاتها تحصل منها من البروت و الحرات الغائبة من الاجرام السماوية بسبب
 اختلافها من العنصرية فان الشمس اذا حاذت كوضع من الارض
 اقتضت اضاءة ذلك الموضع و بتوسط الضوء تشعيراً و بتوسط السخونة
 خلطاً بجم السخنة او اصعاق و بسبب التخلل او الصعود اخذ اجزاء من موضع
 الطبع و بسبب الخروج عن الموضع امتزاجه بغيره و بعد حصول الامتزاج

ان يكون

تحدث المذاجات المختلفة وتستعد بحسب ما وقربها من الاعتدال لقبول
الصور المعقّنة والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيقضي لكل الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال والاعتدال عليه ان يقال لانها لا يجوز
ان يكون الصادر الاول جسميا قولهم لانه مركب من امانه والصور
فلناهم ولم لا يجوز ان يكون احدا بسيطا ممتدا في الاقطار كما هو رأي افلاطون
وما ذكرنا من الدليل على تركبها قد عرفت ضعفه ولو سلم انه مركب منها
فلان مناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكرنا من الدليل عليه فقد
عرفت ضعفه ولو سلم فلانها لا يجوز ان يكون الصادر الاول امانه قوله
لان المعلول الاول يجب ان يكون مؤثرا فيما بعده ثم اذ الدليل الدال على
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يصدر عنه
الا الواحد عند عدم شرط او واسطة فيجوز ان يكون الصور صادرا عن
المبدأ الاول ويكون الهيولي شرطا لوجوده فان قلت الصور شريك
تعلق الهيولي فلو كانت الهيولي شرطا او واسطة لزم الدور قلت الشريك
لعل الهيولي هي الصور المطلق لا المعينه عندهم فيجوز ان يكون واسطة
في صدور المعينه والمطلق شريك لعل الهيولي من غير لزوم دور وفيه نظر
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صور ولا يكون مؤثرا في وجود
الهيولي بل يكون واسطة فيه لانك قد عرفت اتفاقا ان المعلول الاول لا يلزم
ان يكون فاعلا تاما عنه ثم لو قد فنكون الصور مؤثرا في وجود الهيولي لا يلزم
كونها متقدمة بالشخص على الهيولي لان غاية ما لزم ما ذكرناه ان يكون الشخص
لا زاما لوجوده لان يكون الوجود موقفا على الشخص وتقدم المعلوم بالذات
على الشئ لا يتقدم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول متقا

المسألة

تعلق في

تساها وان سلم ان فعلا وتأثيرا مشروطا بالمان فلا نعلم ان كونها واسطة مشروطا بها
وكون وجودها مشروطا بوجود الجسم ثم ان سلمنا مخالفة جميع ما ذكرنا لا يلزم
من اتفاق المصدر الاول واحد من الامور الاربعة ان يكون عقلا لم لا يجوز ان يكون
صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة او عن الذات
بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشئ الواحد قابلا للشئ وفاعلا له وهو غير
جائز فلنا سبب الكلام فيه ان شاذ لا يلزم انهم جعلوا الامور الاعتبارية متشابهة
لصدور الكثرة عن الواحد كما كان العقل الاول ووجوده فاذا جاز ذلك فالمبدأ
الاول فيه من السلوب والافاضا كما يحكي فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الكثير مجزئا
واجابه الحكم المحقق نصير الدين الطوسي بان السلب الاضافة لا يكونان
الا بعد ثبوت الغير فلو ان استدعاء السلب لسلوبا والاضافة مشروفا فلو توقف ثبوت
الغير على السلب والاضافة لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما هو بالبيان
الى غيره مبدأ للغير اخر لذلك الغير حتى يلزم الدور قلت فعلى هذا يكون صدور
الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ضروريا ان المتوقف على المتوقف
على الشئ متوقف على ذلك الشئ فيكون الغير الاول هو المعلول له ابتداء فان كان ضروريا
عن ذاته لا باعتبار جهة اخرى فهو مطلق لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار
اضاف او سلب وان كان ضروريا باعتبار جهة اخرى مقيسة الى غير اخر يتقل الكلام اليه
ويلزم التس في العلل والمعلول او ينشأ الى ما هو الما وهو ما ذكره الحكم
المحقق مددود بان ان اراد ان الحكم السلب وتعلق الاضافة لا يكون الا بعد
ثبوت المعلوم والمعلوم في الذهن فهو ممكن ولكن لانها لو توقف ثبوت
الغير على السلب او الاضافة لزم الدور لان الغرض متوقف ثبوت الغير
في الخارج على نفس السلب الاضافة وهو فلا يلزم من توقف تعلقها على ثبوت

الخفية الذين ذور اصلا وان اراد ان نفس السلب اعني ان تتفاء وتفت
 يتوفقان على ثبوت المسلوب المنسوب فهذا وان سلم في الاضافه ولا يتم في
 السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب في الخارج
 ولا في الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما يقتضيه المطلق من ان صدق
 السالب لا يتوقف على وجود الموضوع نعم ان المبدأ الاول وان كان وجود
 الخاص عين حقيقة عندكم لكن الوجود المطلق عارض لوجود الخاص
 فيجوز ان يكون وجه الخاص الذي هو عين حقيقة من حيث هو مبدأ الأمر
 باعتبار الوجود المطلق مبدأ لا مراح فيحصل باعتبار التكرار في معلول
 المبدأ الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امر عنه وذهب
 بعض المتأخرين منهم الى ان الحكمة الاعتبارية لا يجوز ان يكون منشأ
 لصدور الكثرة بل لابد من امور موجودة بها يصدر عن المبدأ الواحد كثرة
 موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب ولا اضافات لان يكون منشأ
 لصدور المعلول واما الامكان والوجود والوجوب التي عدت جزاء في صدور
 الكثرة عن المعلول فالحمد انما تغلقها لا انفسها وتغلقها لكون الاشياء امور
 موجودة فالمعلول الاول يتقبل مبداه ووجود وجوبه وامكانه فيصدر
 عنه من حيث هو معلول وباعتبار من الجزاء الرابع معلولا اخر بعد ذلك
 فيحصل من هناك كثرة واما كيفية صدور الجزاء التكرار عن المبدأ الواحد فهو
 انه صدر من المبدأ الاول العقل الاول ثم صدر عنه بتوسط العقل الاول
 علم مبداه ومبدأ في علمه لوجود العلم بالعلم مستلزم العلم بالمعلول فيصدر
 عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلول ان اول مبداه علم بوجوده وبواسطة
 العلم بالوجوب علم بوجوده وبواسطة علم مبداه يعلم ذاته ايضا بل علم بذاته

هذا ما يمل الصادق
 من

الاول في

ولا يمكن

هذا ما يمل الصادق
 من

بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم
 بامكانه ثم يترتب على علم العلوم معلولاته التي هي غير متعقبات في ذاته ووجود
 ومعهم العقل ونفس والعقل الكلي وهكذا الى ان ينتهي سلسلة العقول ونحن نقول
 لم لا يجوز ان يكون الجزاء الاعتبارية منشأ لصدور الكثرة عن الواحد ومن اين
 يلزم ان منشأ الكثرة المعلول ليس الامور الوجودية والفردية ما شهدت الا على
 ان الفاعل في امر موجود لابد ان يكون موجودا واما الامور التي لها مدخل في التأثير
 فما شهدت فروق ولا قامت جهة على كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود
 المطلق وغيره من السلوب منشأ لصدور الكثرة من المبدأ الاول من غير احتياج
 الى ما ذكرتموه واعتني من الامام حجة الاسلام الغزالي على ما ذهبوا اليه فكيف
 صدور الكثرة عن المبدأ الواحد بوجوه الاول ان امكان المعلول الاول ان كان
 عين لا ينشأ من كثره وان كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب
 الوجود فلم لا يكون منشأ للكثرة فان قلت وجوب الوجود هو عين الوجود
 الذي هو عين مسبب الواجب فلا يكون الوجوب في منشأ الكثرة بخلاف الامكان
 فانه نسب بين الوجود والمهية فلا يكون عين آخر فزعم ان النسب مغايرة
 لكل واحد من المتبئين وانما يكون وجوب الوجود عين الوجود الذي هو
 عين المهية اذ لو كان زائدا علمه قائما به كان ممكنا محتاجا الى علمه فعلته
 اما الذي فتقدم الذي بالوجود والوجوب على الوجوب فروق تقدم العلم على
 المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما غيره فلا يكون
 المبدأ الاول واجبا لذاته لاستفادته من الوجود عين غيره قلت وجوب الوجود
 كما سلك على امره جردى هو نفس الذات كما ذكر من الدليل مطلق على معنيين
 آخرين احدهما استغناء الوجود عن الغير والثاني اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء

ثانيا

وكلا مناسق في الحق الاول بل في الاخرين ولا يتصور ان يكون شي منها نفس
المبدأ لان الاقتضاء امر اعتباري والاستغناء امر حقيقي فلا يكون شي منها موجودا
خارجيا فلا يحتاج الى علة في يلزم ما ذكر من الحذور وخرج لم لا يجوز ان يكون المبدأ
الاول باعتبار سبب لا مرغوب ما كان سبباً له من حيث هو واستمع ما يتعلق
بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من التعيين لا يصلح ان يكون
مشتا لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الحاجة عن
الغير وهو يوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والاي يلزم
الدور وفيه نظر واما لانه شبه بينه وبين الغير فتوقف حقيقة على تحقق الغير
فلا يكون مشتا لصدور الغير فان قلت فيجوز ان يصدر عن المبدأ الاول
باعتبار ذاته عقل اول ثم يصدر عن المبدأ ايضا باعتبار استغناء عنه امر آخر
قلت هم لا ينعمون بعد تعدد الوجود كثره الاعتبار في المبدأ الاول وصدور
الكثرة عنه بتلك الاعتبار واما تداعيم في كثره الاعتبار فيه وصدور الكثرة عنه
بها قبل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلا حاجة سلب
الاحتياج الى الغير ولا ينفع في التعيين عدم التعرض لحرق السلب اذا الاعتبار
للحائي لا لا لفظ وفيه ايضا نظر وما ذكره الامام الغزالي من ان وجود الوجود
لا يكون عين الوجود اذ يكون ان ينفع وجوب الوجود ويثبت الوجود غير
موجب لان الوجود الذي يدعى كون الوجوب نفسه هو وجود الخاص بخالف بالحقيقة
سائر الوجود فلا يتم ان يكون اثباته مع نفي الوجوب بل الذي يمكن اثباته مع نفي
الوجوب هو الوجود المطلق ان تعقل مبدأ امان يكون عين العلول
الاول او غيره فان كان عينه فلا كثره بهذا الاعتبار الا في العيان وان كان غيره
فمثل هذه الكثرة موجودة في المبدأ الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون

يكون واحدا من كل وجه فيجوز ان يكون باعتبار جنس مبدأ الكثرة
وزعم بعضهم ان علم الله مع بذاته هو عين ذاته علمه بلو ازم منطوقه على
بذاته فيكون راجعا الى ذاته فلا كثره في المبدأ الاول باعتبار علمه بذاته و
بغيره ويتبين كيفية هذا الانطواء بانه يعلم ذاته على ما هي عليه وذاته وجود
محض هو ينبوع وجود الكثرة كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها انطوى علمه بها
في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محض لانه انما علم
ذاته لانها غير غائبة عن ذاته وهو كما هي علمه مكتشف لذاته فالحكم فالحكم منطوق
تحت علمه بذاته ولا يتوعدى ذلك الى الكثرة في ذاته وفي علمه قالوا وان شئت ريان
ايضا فاعتبر بحال الانسان فان له في العلم ثلثة احوال احده ان يفضل صور
المعلوما في نفسه وتأمينها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون له في
علم حاضر وثالثها ان يحضر عن حالة بسيطة اجمالية هي حدها التفصيل كما اذا
علم مسئلة فغفل عنها ثم يستل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل
فاذا فاق في فيه فقبلة مستهدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال
وليس له في هذا الحالة علوم متعدد بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوق
العلم باجزاء الجواب فعلم الاول في بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فكله
لان الغير الذي هو معلول لا يلزم لذاته لا مقوم له فكيف يكون العلم به
منطوقا تحت علم بذاته فان تعلم قطعا ان الاشياء هي ايضا حكيم مثلا ما كان
متضايرين وجب ان يكون العلم باجزاء غير العلم بالآخر وغير منطوق تحت
بخلاف الاشياء وانما طقه وما ذكر من الحال الثالثة فالحكم فالحكم منطوق
ذلك الامر البسيط هو اجزاء الجواب لا الوازم فان التركيب اذا علم بحقيقة
حصل في الذهن صور واحد مركب من صور متعدد بحسب تلك الاجزاء

مكرر

والعقل متوجه قصد الى ذلك المركب دون اجزائه فانما مع حصول حضور
 في العقل كالتحيزون المعرف عن الذي لا ينفك عنه فاذتوج العقل اليها وفضلا
 صارت محظرة بالبال ملحوظة قصد منكشفها بعضا عن بعض انكشافا تاما
 لم يكن ذلك الا لكشاف في حاصلة في الحاله الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
 معا فان قيل معلولا الاول وان كانت لازمة له غير مقبولة لذاته الا انما داخل
 في مفهوم كون الله مبدءا لا خيرا وانقص ان علم الاول يكون مبدءا لا غير منطوق
 تحت العلم بالغير وعلية يكون مبدءا لا غير علم اجالي كعلمنا بالسئلة التي علمنا
 قبل ثم غفلنا عنه ثم سئلنا فانه كما يحصل لنا عقيب السؤال حاله بسيط حتى علم
 بالسئلة ومنطوق تحت العلم باجزاء كذا ذكر علمه به يكون مبدءا لا غير قلنا في يمنع
 كون العلم بكونه مبدءا لا غير نفس الذات وان كان العلم بحقيقته الله هو غيرا
 فان المبدءية اضافة لازمة له بالعلم الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالحقا
 وما هو نفس الذات هو العلم بذات المضاف ولو كان العلم بالمبدءية عين العلم
 بالذات لكان علم العقل الاول يكون معلولا لا اول وعلية لا علة عين علم بذاته
 وعلية بذاته عين ذاته فلا يحصل له باعتبار علمه لمبدءاته جهة كثيرة وتعد بها يحصل
 لان يكون منشأ للكثرة هذا ثم اعلم ان الحكماء من زعم منهم انه لا يعلم غيره
 وعلية بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تعقل الغير
 جهة كثره فيه فيصدق باعتبار ما من غير ما يصدق عنه من حيث هو بخلاف
 المبدء الاول اذ هو لا يعقل الغير فالتساقط عنهم الا انه لا اعتداهم
 ولا علمهم وليس كلامنا معهم ومن زعم ان علمه بذاته علم حضور هو عين
 ذاته وعلية معلولا علم حصوله بان يحصل في ذاته الكاشف فلا مدفع له عن
 هذه الاشكال ومن متأخري فلا سنده الاسلام من ذهب الى ان علمه بذاته

سر عين ذاته بخلاف الحلول
 فانه يعلم ذاته وعين علم
 بذاته

حان المتأخري منهم قد ابطالوا
 هذه المذهب وحققت
 مؤتمه الا بطلان

صوره

بذاته كالحجج معلولاته علم حضور من حافله بذاته عين ذاته وعلية معلولاته
 عين معلولاته فليس في الاول علم من علم يحصل ان يكون منشأ للصورة الكثره
 عند اما علمه بذاته فلا عين ذاته واما علمه بمعلولاته فلا عين معلولاته فلا
 يتصور ان يكون منشأ للصورة الكثره عند مع في الدرجة الاولى لا سئلته تقدم
 الشيخ اعني نفسه ثم ان منهم من زعم جعل علم العقول بما يختص من معلولاتها من هذا
 القليل ايضا فلا يكون فيما باعتبار تلك العلوم كثره متقدمة على معلولاتها
 بسببها يحصل ان يكون مبدءا للكثرة وعلية بما هو قرا من علها من قبيل العلم
 الحسولي وباعتباره يحصل فيما جرحه كثره بتخصيصها بمبدءا للكثرة ومنهم من جعل
 علم العقول علم الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان الفاعل للحجج هو المبدء
 الاول والعقول الآت ووساطة في ايجاد سائر ما وسائط تحقيق مدعهم
 فيما بعد ان شاء الله مع وهذا الاشكال اعني السؤال ان ساقط عنهم الا انه
 يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه به للنظام الاكل سبب لوجوده وعلية
 لفيضان الطل من و ايضا يد علم من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضور
 ان لا يكون علمه به بالاشياء ازليا لان وجود كثره الممكنات انما هو في حال بذات
 اللهم الا ان يدعي ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية اذ لا بناء على انها
 علة بمبدأ في الاشياء اعني العلة الاولى وسائر ما يستد اليه من العقول والعلم
 بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم وتلك الصور حاضرة له لا نرا معلولاته فيكون
 علما له فلا يلزم خلقه في الازل عن العلم بالاشياء الحادثة واما من يدعي ان علم
 العقول صور قائمه بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كما انه علم بالعقول كذلك
 هو علم الاول به هذا قال الامام الغزالي مع المعلول الاول ينبغي ان لا يعقل
 الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولا فيقول ان علمه غير ذاته

الكل بيان

لان علة ذاته واحد حقيق عندكم والواحد الحقيق لا يبعد عنه الا الواحد وانه علة
 غير علة ذاته فينبغي ان لا يتعقل غيره وتكون ذلك التعقل واجب الوجود لذاته
 حتى يستغنى عن العلة لا تنتج تعدد الواجب وليس ايضا من ضرور العلول
 الا وان يكون ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون العلول
 علما بالعلم ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة الحاصلة من علم المبدأ
 هي اذ ليس له علة حتى يحصل بها وليس ايضا واجب الوجود ولا من ضرور وجود
 ذاته المعلول قال وهذا لا يخرج منه ويمكن التيقن عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر
 تعقل العلول الا من مبدأ من المبدأ الاول بواسطة العلول الاول فانهم
 لم ينهوا من كون الواحد مقصدا للكثرة اذا كان هناك شرط او واسطة
 ثم يصدر من المبدأ الاول بواسطة تعقل العلول الاول ذاته ومبدأ التعقل
 للعقل انهم وهكذا ثم ان كلامه مع ينهوا بان لو ازم المبدأ ضرورة لا تحتاج
 الى علة وليس كذلك فانها وان لم تعقل العلم باعتبار وجودها لكونها غير موجوب
 لكن مقتضية لها باعتبار انصاف المبدأ لان الانصاف من حيث هو
 ليس مما يستغنى عن العلم كما يذكره فيما بعد والامكان سببه المبدأ باعتبار
 الوجود وليس وصفا موجوبا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجوب في الخارج
 قبله فيلزم تارة الامكان عن وجود الممكن في الخارج الثالث ان تعقل العلول
 الاول يتقنه لا يجوز ان يكون تقه لان العلم غير العلول فهو غيره فيكون
 في المبدأ الاول كذلك فيلزم فيه كثره باعتبار ما يصلح ان يكون مبدأ الكثرة
 وجوابه ان يعقل بذاته عين ذاته وكون العلم غير العالم انما هو في تعقل الشيء
 غيره فان حقيقه التعقل هو المبدأ المحرر عن الغواشي الغريبة والواحد
 المادة المحركة عند الذات المحركة وذاته مبدء محركة فافهمه عندا غير غائبة عنها

بل هو امر اعتباري كقولهم
 الحاص من حيث هو باعتبار
 الوجود

عن الرابع ان جرم الفلك الاعظم لزم عندكم من معنى بسيط في ذاته المبدأ
 وفيه تركيب من ثلثة اوجه فلا يجوز ان يكون المعنى الواحد مقصدا لآحاد
 انه مركب من صوت ويهوي وهما متغايران وليس آخ علة مستقلة للآخرى
 حتى يكون آخ هو اسطة الاخرى من غير علة زائدة وثالثها ان الجرم الاقصى
 على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا يبدل
 من مخصوص زائد على المعنى الموجب البسيط لوجوده لزياد الاختصاص بذلك
 القدر على وجوده وهذا بخلاف العقل فانه وجوده محض لا يختص بمقدار وجوده
 مقدار فيجوز فيه ان يقال لا يحتاج الا الى علة بسيطة وثالثها ان الفلك الاقصى
 فيه نقطتان متقابلتان شتىان بالنقطتين لا تشبهان وضعهما اصلا خلافا
 النقط الباقية المفروضة عليه فان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء لزم
 تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونها قطبين وان كان مختلفا
 في بعضا خواص ليست في البعض فما مبدأ تلك الاختلاف قال وهذا ايضا لا يخرج
 عنه واجواب ان معلولا العقل الاول لما كانت في ثباته انظر ثلثة الفلك
 الاقصى وثالثها العقل التي استغوا باجراما ثلث وقالوا الفلك الاقصى صدر
 باعتبار امكانه لا على معنى ان اجراما الموجبه لكثرة العلول متحدة في عين
 الثلثة ولان امكانه كاف في صدور الفلك بل لان العلول في الثلثة
 وان الامكان لا دخل في صدور الفلك باعتبار كونه جهة لصدور مادته
 حتى انهم صرحوا في مواضع غير معدودة بان مبدء الفلك الاقصى
 انما يصدر عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده و
 ما ذكره الامام الرازي من ان الجسم الفلك من كل مقول من الاعراض
 نوعا واحدا وانواعها من الشكل والايه والمعنى وان يفعل وان يفعل

مطل

فاذا استدلنا من الاشياء الى جهتين او ثلثة او اربعة فقد استدلنا الى الجهة
 التي هي الواحدة اكثر من واحد فيمكن دفعه بان يقال اذا جاوز الموجد ^{ثنتين}
 والثلثة يفتح باب الكثرة في العلول فيجوز ان يصدر الزبول والصوت
 والنفس باعتبار جهتها الثلث لم يصدر اعداء مختلفة غير مخصوص بعضها
 بواسطة الصوت وبعضها بواسطة البعض واما احصاءه فمقدار
 الخصوص دون سائر المقادير فهو اما يكون مبيهاً غير قابل له الا لاذلك
 المقدار او يكون صورة النوعية متخفية لذلك المقدار الخصوص واما
 ان الفلك الاقصى فيه نقطتان لا يتبدلان وضعهما بخلاف سائر النقط
 المفروضة فيه فهو لا جل تعيين الحركة الخصوصية فان الفلك الاقصى اذا
 تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فانه يستحيل عقلاً ان يصير النقط قطبا
 فتعين الاقطاب لتعين الحركة وتعين الحركة تابع لادارة المبدأ والحرك
 بقي الكلام في تخصيص الادارة منهم من قال اصل الحركة للتشبه بالمبادي
 العالي في ان يحصل له بالفعل الكمالات التي يمكن حصولها له كما ان المبادي
 العالي قد حصل لها بالفعل ما هو ممكن الحصول لهما من الكمالات وخصوصية
 الحركة للعناية به بان افلا قالوا ان الفلك لو تحرك لا على الوجه الذي تحرك
 عليه كان التشبه حاصل لكن لا يحصل به الا انتظام الواقع في انواع العنصر
 على ما ينبغي فلذلك اختار المبدأ الحركة على هذا الوجه كما ان رجلاً خيراً
 لو اراد ان يذهب الى موضع لم يهتد له ثم يكون الى ذلك الموضع طريقان و
 يكون سلوكه للاح نافعاً للغير دون سلوك الطريق الآخر فان خيراً يتجمل
 على سلوك الطريق النافع للغير فكذا نرى هنا ورفق الآخرون بان كل ما يقتضيه
 لغرض كان تحصيل ذلك الغرض اولى به فلو كان اختيار الخصوصية لاجل الساقلة

الساقلة كانت النفوس الفلكية تستفيد النفع من الساقلة ولو جاز
 ذلك لجاز ان يكون اصل الحركة ايضا للنفع في ان افلا وانتم لا تقولون به
 ودعوا الى لغة لما كان حركة الفلك لاجل التشبه بالعقول احمق ان لا يحصل
 التشبه الا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبدأ الحركة
 تلك الحركة على سائر ما ورد بهذا الوجه ايضا بان المعنى من هذا التشبه هو
 ان يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما ان العقل قد حصل
 ما يمكن حصوله من الكمالات فاذا استحتم ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على
 الوجه الخصوص اذ لا فرق في استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى
 الفعل بين بين الحركة الخصوصية وبين غير ذلك فان قلت الاوضاع
 التي يحصل بها الحركة غير الاوضاع التي يحصل بغيرها فيحصل ان لا
 التشبه الا بخروج من الاوضاع من القوة الى الفعل قلت التشبه
 ليس خصوص الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا به
 فلا فرق بينها في ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن
 ان يصير غرضاً للحركة الجزئية بل يجب ان يكون الغرض منها امراً جزئياً
 يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى تعيين ذلك الامر الجزئي كما
 ان العقول البشرية قاصرة عن اكتشاف امثال ذلك فيجوز ان لا يحصل ذلك
 الغرض الجزئي الا بتلك الحركة الخصوصية وقيل محتمل ان يكون مبيهاً
 كل فلك لا يقبل الا تلك الحركة الخصوصية فاخياراً على السلوك للحصول
 الاوضاع الممكنة الحصول وبذلك تعين النقطتان القطبية والقطب الاخر في
 بين الحركة على المدين القطبيين وبين الحركة على القطبيين الاخرين يكون
 بعد ما بين الاولين والاخرين في كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر

شعبية فلا يتصور ان يكون طبيعة الهيول قابله لآخ دون الاخرى نعم
لو كان ثم امور متخالفه لا يمكن ان يقال في تقبل الحركة صوب آخ دون
الاخر الحامس انهم ذهبوا الى ان تلك الثوابت مسند الى العقل الكلي باعتبار
مال من الجها من الامكان والوجود والوجوب وفيه من الكواكب لا يحصى
والمدونة منها الف واثمان وعشرون كوكبا فلزم اسناد الكثير الى الجمة
الواحدة لا يقال انهم لم يقطعوا بكون العقول متخلفة في العشرة فيجوز
ان يكون مبدأ تلك الثوابت عقولا كثيرة لا نأقول هم وان لم يقطعوا
بالخصار في العشرة الا انهم جوزوا التخصار فيها بل جعلوا التخصار
احتمالا راجحا وغرضنا بيان انه لا يصلح ان يكون محتملا على اصولهم
لا يقال لم يجوز ان يكون في العقل الكلي جرم متكسر لم نطلع عليها ويصدق
باعتبار تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا بان حقيقتا كل عقل متخلفة في الثالث
والاربع لا نأقول اذا جاز ان يكون في المعلول الكلي جرم متكسر لم نطلع
عليها فليكن ان يكون في المعلول الاول ايضا كذلك فيحصل به الاستغناء
عن العقول الباقية اذ يجوز ان يصدر عن المعلول الاول باعتبار
تلك الجرم اجرام الال فلاك ونفوسا من غير احتياج الى عقل ثان وثالث ثم
لا يجوزونه فانهم وان لم يقطعوا بالخصار في العشرة لكنهم جزموا بان لا يكون
اقل منها لا يقال جزمهم بانها لا يكون اقل من العشرة انما كان لا خلاف حركتها
الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان المشبه واحد المكان الكل يتحرك الى جهة
واحدة على حد واحد من السرعة والبطلان لا نأقول بعد تسليم ان حركتها
للتشبه فلان ان اختلاف الحركة يدل على تعدد التشبه به لجواز ان يكون
المتشبه به عقلا واحدا واخلاف الحركة لا يخلو جرمه التشبه لابلهم من بيان

الغزالي

بيان لغز هذا الاختلاف وايضا لا يثبت وجود عقل مائل اوليس تلك تشبه
في بدلتنا على وجوده فيجوز ان يكون العقل التاسع الموجب للعقل التاسع
موجدا للعالم العنصري هو وسط حينية واعتبارا لم نطلع عليها السادس
ان الامكان طبيعة واحد لا يختلف الا بالتشبه فكيف صدر عنه ثمانية
العقل الا قس وتان فكل عينة وتان يقول العالم العنصري ولم يصدر عنه
تان شيئا اصلا كما في امكان زيد مثلا واثني مناسبتين بين امكان المعلول الاول
وبين وجود العقل الا قس وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه
ومبداه شيان اخوان ولا يلزم ذلك في ان وجوبه انهم لم يقولوا ان
امكان العقل الاول واجب وجود جرم العقل الاول بل ان العقل خصوصية
ذاته باعتبار امكانه يوجب ذلك فلا يلزم ان يفعل غير العقل الاول
ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانها متحدا بالحقيقة لان العقل الاول
متخالف بالحقيقة سائر الانواع عقولا كانت او نفوسا او اجساما فيجوز
ان يكون العقل الاول يصدر عنه هو اسسط امكانه فلك ولا يصدر عن
غيره هو اسسط امكانه فلك بل شيئا اصلا واما قوله واثني مناسبتين بين
امكان العقل الاول ووجود العقل الا قس فغير موجه لان المقصود بيان
جرم متعدد في امر بسيط يصير بمبدأ الكثرة لبيان خصوصية متباينة
بين تلك الجهة وبين المصادر ترتب عليها الصدور فان القوى البشرية
قاهرة عن ادراك مثل تلك المناسبت في اكثر الاشياء فكيف في المبادئ والحوادث
واما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبداه
شيان اخوان ولا يلزم في انهم قد عرفت جوابه فيما قلنا في امكان
هذا ما ذكره الامام ابو حنيفة من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكرنا

جديده

وجوه من الاعتراض جارية مجرى ما ذكر فلا تظن الكلام بذكرنا قال الامام
الغزالي ما ذكره الحكماء من ان الله مع فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله
تليين منهم اذ لا يتصور على قواينهم ان يكون العالم من صنع الله وفعله من
ثلاثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في شبه مشتركة بينهما اما الذي
في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون الموشح مختارا مريرا لما يفعله حتى يكون فاعلا والله
عنده مع موجب لا مختار واما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث
والعالم عنده مع قديم فلا يكون فعله له واما الذي في شبه المشتركة
فهو ان الله تعالى عنده مع واحد من جميع الوجوه وعنده مع ان الواحد من جميع الوجوه
لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفا فلا يكون صادرا منه وفعله
ثم قال ولتحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ومحصل كلامه في الاول
هو ان الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج بفعل
الضوء والشخص بفعل الظل فهو مجاز في او متوسع في المجوز توسعا
خارجا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا بمجرى الاشتراك في السببية
بدليل ان لو سلب الفعل عن الجاد وقيل الجاد لا فعل له واما الفعل الحيواني
لصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات الجواز كما علم في موضعه
وتقسم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على سبيل الحقيقة وقولنا
فعل بالطبع وان كان متناقضا نظرا الى معناه الحقيقة الا ان عدم استنكار
باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد التأثير بسبب قدينية مانعة عن حمله على
حقيقته اعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة كغيره على الحقيقة كقولنا
نظرب عينه وتكلم بلسانه وعدم استنكار بناء على ان الفعل قد يتحول مجازا
في غير الاختيارى ويكون ذكر الاختيارى لدفع توهم ذكر الجواز كما ان النظر و

والكلام يستحلان في غير معناهما مجازا وقوله بعينه وبلسانه وفعلان
ذلك الجواز وقول القدر انما يحرق والثاني حبيبه والثالث نيا يسهل
وامتنان ذلك مجاز لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق
انها تفعل الاحراق وكذا في غيره والفعل يتضمن معنى الارادة و
للا ارادة في شئ منها بدليل اننا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين
ارادي وغير ارادي افضا العقل والاختار الفعل الى الارادة فان من
يقع انسانا في النار فحادث يقال هو القاتل دون النار فلو كان اطلاق
اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لم يصف الفعل الى
المريد لغة وعرفا وعقلا وكونه في سبب الوجود كل موجود سواء بطريق
الاجاب لا يصف تسمية فاعلا ولا تسمية العالم فعلا وصحاله اذ
ليس سبب تسمية بطريق الاختيار عنده مع ومحصل كلامه في الثاني ان الفعل
هو الاحداث واخراج الشئ من العدم الى الوجود وذلك لا يتصور في القديم
اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود واذا حدث اخذ كون الوجود
مقبوقا بالعدم وان لم يكن فعله المختار ولكنه شرط في كون الوجود
فعل الفاعل فالوجود الغير المبوق بالعدم لا يصلح ان يكون فعلا
للفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون فعل
الفاعل او لا يرى ان ذات الفاعل وقدرته وعلى شرط في الفعل وان لم
شئ منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا مجوزا
اما المعلول مع العلم فيجوز ان يكون قديما وان يكونا حادثين فان
الحكمة لا يقتضون كون العالم فعلا الا كونه معلولا فاذا سلم جواز كون
المعلول دايما به واهم العلة لم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ

فقط

ولا مضايقة فيه قلنا عرضنا ليس الا انهم يتحملون الاسلامين بالطلاق من الامام
من غير ثبوت معناه عندنا وما اعترض الامام الهارزي على كون الحدوث شرطاً
في كون الوجود فاعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم
صف للوجود متاخره عنه فلو كان شرطاً في الفعل وهو متقدم على الوجود لزم
تقدم الشيء على نفسه غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وهو كون الوجود
مسبوقاً بالعدم ليس معناه المتبادر ليد ما ذكره بل المراد كون الشيء بحيث
لو وجد كان قادراً وهذا المعنى ليس متاخر عن وجوده لا يحتاج اليه
في دفعه لانه لم يجعل الحدوث شرطاً في الفعل بمعنى التاخير في الوجود كيف
وقد جاز ان يكون المعلول مع الفاعل قديماً بل في تسمية التاخير واليجاد
فعل لا داعية ان معنى الفعل هو الوجود واخراج الشيء من الوجود
هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره في الوجهين ليس رداً لمذهبهم ولا بطلا
لاعتقادهم بل هو نزاع معهم في امر يتعلق بالحاصل في نقد ولا طائل في رده مع
ان كانت اعني اعتبار الحدوث في مفهوم الفعل دعوى بلا داع والاول يمكن
المناقشة في دليله والزامه بان قول العرب النار تحرق والثلج يذو مثال
ذلك من قبيل المجاز خروج بالكلية عن قاعون اللغة وتقدم الانصاف
الواجب رعاية في المناظرة مع انه لا ضرورة في ارتكابه ولا موجب لالتزام الاتوم
كون الفعل معتبر في معلوماً من الالفاظ وهو في محل المنع واستدلال على
ان الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة باننا لو فرضنا حادثاً توقف في حدوثه
على امرين احدهما ارادة والاخر غير ارادة اضاف العقل واللفظ الفعل الى الارادة
مرفوعاً بانه ان ارادته يقتضي اليه فقط دون الاخر فانه كما يقال يروي
السقاء كذا يقال يروي الماء بل التاثير في الاستحسان واظهر عند العقل وان اراد

دليله

لو ان ارادته يقتضي الى الارادة كما يقتضي الى غيرهم ولا يفيد المظن وما ذكره
من ان من القى انما في النار فحاش يقال هو القائل دون النار فيكون قوله
يجوز ان يكون ذلك بخصوصية العقل لا مطلقاً وغاية ما يرجع اليه كلامه
ومنتهى مقصود ومرداه ادعاء التلبس عليهم ولهم ان يقولوا انريد بالفاعل
اعثر مطلقاً باني وجهه كان باراً او بخير راحة وبالفعل الاثر تارة
والثاني اخرى سواء كان الاثر مسبوقاً بالعدم اولا وسواء كان الثاني
اخيراً او ايجاداً من غير سبق لعدم فان كان وضع هذين اللفظين
في لغة العرب لما اردناه فيها حقيقة ان فيما اردناه ولا في اية اية فابعد
لنا في كون لفظ الفعل والفاعل حقيقة فيما اردناه من المعنى وان ضررنا في تسمية
بل لو لم يوضع هذان اللفظان لكان صلحاً لم يكن في ذلك ضرر لنا وانما حاجتنا
الى التلبس في معتقداً فانما نضرب جهاراً بان المبدأ الاول موجب لا محذور وانما
العالم قديم لا محدث بل ندعى مناديين على اصواتنا الاختيار على الوجه الذي
يقول به المتكلمون نقول لا يليق بحجنا كبريائه فابعد قصد التلبس والتلبس
ومحصل كلامه في الثالث اعني في استحالة كون العالم فعلاً له مع علمه شرطاً
مشترك بين الفاعل والفعل هو انهم زعموا ان الله مع واحد من جميع الوجوه
وان الواحد من جميع الوجوه لا يبعد عنه ان الواحد والعالم مركبان من مخلوق
فلا يتصور ان يكون فعلاً له علمه فان قالوا العالم بجملته ليس صاعداً
عنه بعينه واسطة بل الصاعد عنه هو بسيط يعرف نفسه ومبدأه في
في ناس الشرح بالملك في غنى الحكماء بالعقل يصدر عنه عقل ثان
وعن ذكر ثالث وتكثير الوجود بالتوسط قلنا فيلزم ان لا يكون في
العالم شيء او اخر مركب من احاد بل يكون الوجود ذاك الحاد وليس كذلك فان الحكم

عندهم مركب من ميوون وموت وها صار باجتماعها شيئا واحدا وليس
آخ علة لاخرى فان صدر عقل هذا المركب عن علة واحد بطل قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة نقل الكلام الى تلك العلة
المركبة ولا يبعد من الاشتغال الى علة بسيطة اذا لم يبدأ الا بالاول بسيطة
مركب فلو لم يمتد العقل المركب الى علة بسيطة لم يتصور اشتغال سلسلة العقول
الى المبدأ الا بالاول فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم
ان لا يوجد شيان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الاول
او بتوسط الغير من العقل وذلك بطلانا تعلم قطعا وجود موجود لا يتعلق
بعضها ببعض ولا يخفى عليك ان ما ذكره من ان المبدأ الاول واحد من
جميع الوجود وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان لا يكون العالم
المركب من مختلفا فعلا فاننا اذا فرضنا مبدأ اول واحد من جميع الوجود
وكله يكن أشلا ومصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في أولى مراتب
معلولات ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج ولا
وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانيا المراتب شيان لا تقدم
لاحد على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء
و بتوسط د وحده ثاب و بتوسط ج د معانث و بتوسط ب ج
رابع و بتوسط ب د خامس و بتوسط ب ج د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع و بتوسط د ثامن و بتوسط ج د معانث سابع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معانث ثاني
عشر ويكون من كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جان
وجود كثرة لا يحصى عددا فظهر ان لا يلزم من المقدارين المذكورين ان لا

لا يكون العالم المركب من المختلفا فعلا غايته ان لا يكون جميعه فعلا بالآ
وبلا واسطة لكن اشتغال بتوسط غير معتبر في مفهوم العقل فان الامام قد
اعترف سابقا بان اننا اذا الفع اننا آخر في النار فمات كان القاتل هو
المفعل وان كان بتوسط النار وان لا يوجد شيان ليس احدهما في سلسلة الترتيب
على ذلك ثم ما ذكره في كيفية صدور الكثرة من المبدأ الواحد لا يخفى عن و
من الخلل كما عرفت **الفصل السادس** في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع
يعالم الذي هو المستحق وما فيها والظاهر وما يتركب منها قال الامام الغزالي
من قال حدوث العالم قد هربهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث
لابد له من محدث ولا ينس لامتناعه بل ينتمى الى قديم ومن قال بان العالم قديم
غير محتاج الى صانع قد هربهم ايضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل واما الله
فهم مع قولهم بدم العالم اثبتوا له صانعا بهذا بوضعه من قبض ولا يحتاج
فيه الى بطلان واقول ان اراد ان قدم العلم الشئ بنا في معلوليته وكونه اثر
للعلة في كيف وقد حزن من قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجد بعد عالم
يوجد فهذا على تقدير تسليمه لا يضرهم لانهم لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى
حتى يلزم المناقض بل يثبتون العلة لوجوده كونه ممكنا فان سمو تلك العلة صانعا
فلا يقعون به المحذور بل الوجود فلا تناقض في مذاهبهم هذا قالوا في اثبات المبدأ
العالم ان فروق العقل حكمة بان كل موجود لا يخفى من ان يكون ممكنا او واجبا
لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجوده
فيكون ان كان واجبا يثبت المبدأ لا بد من استناد الممكن الى فعل للدور
والنسب وان كان ممكنا فلا بد له من علة فكل العلة ان كان لها علة نقل الكلام اليها
فلما ان يدور في نفس العقل الى غير النهاية او ينتمى الى موجود لا علة له وان ولا

بل هو المستحق

باطلان فتعين الثالث ولا يجوز ان يكون ذلك الموجود جسما لان كل جسم
 مركب والموجود الذي يستفاد عن العلة لا يجوز ان يكون مركبا لان مركب يحتاج
 الى علة ولا جزمه لان كلام من جزمه يحتاج الى اذنه لا عقلا لانه
 الواجب واحد حق من جميع الوجوه وحقايب كذلك فتعين ان لما موجودا خارجا
 عن حلة العالم علة لها وهو العلة واعترض عليه الامام الغزالي في بوجهين احدهما
 انه لا يجوز ان يكون ذلك المبدء شيئا من الافلاك وما ذكر في من ان كل جسم مركب
 والواجب ليس كذلك فيجوز الكلام عليه ان شاء الله تعالى وثانيهما انه لا يجوز ان يكون العقل
 علة علة الى غير النهاية واستحالة النفس لا تتسبب على اصولهم اذ ليست تلك الاستحالة
 ضرورية بل خلاف والاعتراض من الادلة المذكورة لا يستحالته برهان التطبيق
 وهو مشغول بحدوث متعاقبة لا اول لها وهم معترفون بجوازها بل يرفعونها
 واما المتكلمون فهم ينفون الحدوث المتعاقبة التي لا يتناهى ولا يجوز فيها فلا يتحقق
 بها علم اصولهم واجيب عنه بان الحدوث المتعاقبة الى الاول لا غير مجموعة في الوجود
 فلا يتصور التطبيق بين اجزائها في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الزمن
 لاستحالة وجود ما لا يتناهى علم سبيل التفصيل في الزمن ووجودها الاحالي
 فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا يتحقق
 وهذا بخلاف الاجسام المجمعة في الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها
 لوجودها معا وترتبا وضعا بحسب في التطبيق ويتم البرهان فذلك حكوا
 بهما فان قلت النقص بالحدوث المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه لكنه
 ينقص هذا الدليل بالنفوس الانسانية التي لا نهاية لاعدادها لا عند
 كونها مجمعة في الوجود بغيرها بعد اخراج البدن الى الابد على ما ذهبوا قلت لا يتحقق
 بالنفوس الانسانية ايضا اذ ليس بينها ترتيب بوجه لا وضعا ولا طبعيا فلا يجرى فيها

لا يلزم

غير البديهي المذكور اولا يلزم من كون الاولى من احدي الجهتين بازاء الآخر
 من الجهة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية والثالثة بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم
 التطبيق اللهم الا اذا اخطأ العقل كل واحد من الجهتين الاولى واعتبر بازاء
 واحد من الجهتين الاخرى كمن العقل لا يقدر على تخلف ما لا نهاية له مقلدا
 لا دفعه ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع
 التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم والعقل وتناقل ان يقول الحدوث المتعاقبة
 هو ان لم يجمع في الوجود والى خارجي كثرنا مجموعة في الوجود في هذا العلم عند
 كونها ثابتة معارف علم الملك الاعلى وذكر كيفيات اتمام النقص على اصولهم
 عيانا يعلم ينبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني او يعلم
 لا ينبتون لها ترتيبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها لا نقول ليس
 عند صفات دليل ابطال التسليم مطلقا بل المقصود انهم بانها لا يتم
 على اصولهم فلا يثبت وجود المبدء الاول على قواينهم وهذا المقصود حاصل
 لانهم قائلون بان علوم العقول والنفس يحصل صور الاشياء فيها بل علم
 المبدء الاول ايضا عند الشئ ان علم فيكون الحدوث المتعاقبة في الوجود
 الخارجى مجموعة في علومهم بحسب وجود انما الظلمة واما عدم الترتيب
 في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس شئ اما اوله فلان الترتيب
 بين تلك الحدوث ليس بترتيب ازمنتها بل بينها ترتيب طبيعي عندهم
 لتوقف بعضها على بعض كما تقدم من قواعدهم لا يقال الترتيب الذي
 بين الحدوث انما هو في الوجود الاصيل من الظلال لا نقول علم المبادئ
 العاليه بانها شيا عند فهم بسبب العلم بعلمها وكل حادث جزم من علمه حادث
 آخر فكذا علم كل واحد من الحدوث جزم من علمه علم الاخر فيحصل الترتيب

انما هي

الطبع بحسب الوجوه الظلية ايضا واما ثانيا فلان عدم دخول الزمان في تلك
 العلوم انما هو بحسب اوصافه الثلاثة اعني المفعول والحال والاسقبال على معنى
 ان علمنا بالحوادث ليس من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي
 وبعضها في المستقبل اذ لا ينفك ولا حال ولا مستقبل بل انما كثرنا تعلمنا
 باوقاتها الواقعة مع غيرها وذلك كيف في الترتيب بحسب الاوليات فينتظم برهان
 التطبيق فيها على ما ينضبط قواعدهم فيكون متقوفا بها واما النفوس
 الانسانية فنقسم بعضهم ان بينها ترتيبا وصنعا وطبعا فيجوز فيها برهان التبيين
 فينتقض على اصولهم بها واما وضعها فيجب ترتيب اجزاء الزمان الواقعة
 فيها واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب
 انكوتن لما في الابن ورد الجريان باعتبار الترتيب الوضعي بان جميع الاحاد
 لا ترتب فيها اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان
 اخر وقد يحصل منها احاد في ازمة مترتبة فلا يتصور الترتيب في الجموع
 بحسب ترتيب اجزاء الزمان واما البعض منها فقد ترتب كنفس فهو مع تفكك
 آلياته الى ما لا نراه لها كثرها من حيث ان اضافة الى الزمنة حدوثها غير محتمل
 في الوجود لا متناه اجتماع تلك الزمنة وبدونها لا يكون مترتب وباعتبار الترتيب
 الطبيعي بان نفس الاب على الحركات مخصوصة على علل معللة لحصول ما في
 الابن الذي له دخل في حدوث الابن فيترتب سلسله من نفس الاب وتلك
 الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسله بعض الاحاد اعني
 الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق احاد بعضها على بعض لا متناه
 انطباق الوقوع على المعلوم والمعلوم بعضها على بعض واما الاحاد الباقية
 فلا ترتب بينها لان الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعداد فاذا انتفت

برهان

انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منها موجود على حدها من غير توقف
 على اخر فلا ينطبق بعضها على بعض الا اذا لا حظ العقل كل واحد منها واعتبر
 باراء الآخرة وقد عرفت عجزها فان قيل للحكما برهان قاطع على استحالة
 النفس العلل غير برهان التطبيق فيتم به اثبات المبدأ الاول للموجودات
 وهو انه لو استند كل ممكن الى ممكن اخر لا الى نهاية فيخرج تلك السلسله اذ
 اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرا ولا يشذ عنها شيء منها لا شك ان ممكن لا يحتاج
 الى اجزائه التي غيره فله على لا مكانه وتلك العلل لا يجوز ان يكون نفسه لا متناه
 كون الشيء على نفسه والا تقدم على نفسه واسمائه ضرورية ولا جرة لان موجود
 الكل موجود لكل جزا من اجزائه فيكون ذلك الجزاء على نفسه وهو مع ما عطلت
 فتعين ان يكون خارجا عنه وتلك العلل الخارجة توجد لا محالة جزا من اجزاء
 تلك السلسله اذ لو وقع كل جزا منها بغيرها كان المجموع ايضا واقعا بغيرها
 اذ ليس في المجموع شيء يسوي تلك الاجزاء فلم يكن العلل الخارجة على المجموع
 وقد قدغن خلافا واذ كانت العلل الخارجة موجودة بجزء من اجزاء السلسله فلا بد
 ان يكون على لفردها اما استقلال او بدون استقلال ولا يجوز ان يكون الفرد
 المعلول تلك العلل الخارجة هو المعلول الا خيرا والمتوسط والا يلزم تناو
 العللين المستقلين على معلول واحد على تقدير الاستقلال او الزيادة في العلل
 المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لان المفروض ان كل واحد من احاد
 السلسله على مستقلة لا تحق فتعين ان يكون فردا خيرا من السلسله فينقطع
 به السلسله قطعا قلنا بخلاف ان على السلسله جروا قوته موجود الكل جزا من
 اجزائه ان اراد ان موجود الكل بحسب ان موجود بنفسه لكل جزا من اجزائه
 ثم وان اراد ان موجود الكل بحسب ان يكون موجود الكل جزا من اجزائه اما

موجود لكل

اما بنفسه او باجزائه ثم لا يجوز فيه ان يكون ما قبل المعلول الا خيرا
 النهاية علمه للسلسله وهو وان كان لا مكانه محتاجا الى علمه اخرى لكن تلك العلم جزمه
 وهو ما فوق المعلول ان لا الى نهايه وعلمه جزمه وما يقال من ان المراد بالعلمه في
 تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسله الا
 اليه او الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الا خيرا لا الى نهايه ليس فاعلا مستقلا
 بهذا المعنى وهو ظاهر فاجابه ان المعلول لنا ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له
 من فاعل مستقل اما الاستقلال بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء ذلك المركب الا
 ويستند اليه او الى ما صدر عنه فهو انما يوجب مركب من اجزاء متناهيه يستند
 بعضها الى بعض واما المركب من الاجزاء الغير المتناهيه اليه يستند بعضها
 الى بعض على ما هو المفروض في السلسله اليه كذا متنا فيا فلزوم الفاعل
 المستقل بذلك المعنى ثم وكم لا يكفي له الفاعل المستقل بمعنى ان المركب لا يحتاج
 الى فاعل خارج عنه وفيما ذكرناه استقلال بهذا المعنى فان قلت اني جزمه السلسله
 بقدر علمه فعلته او من به بان يكون علمه لان تأثير ذلك الجزء في السلسله
 بتحصيل ما تحته وتأثير علمته بتحصيل ما تحته فلو كان علمه السلسله جزء
 منها لزم نزع المخرج بلا مخرج قلت المحقق للسلسله اوله وبالذات هو ما قبل
 المعلول الا خيرا اذ به يحصل المعلول الا خيرا وتم السلسله واما علمته فهو محقق له
 اوله ولا والله او بواسطته محقق للسلسله فيكون متعينا لكونه علمه للسلسله
 من غير محذور هذا قال الامام الغزالي مع في رد الاستدلال انك على استحالة التمسك
 في العلل لفظا الممكن والواجب لفظا مبهم لان يرد بالواجب ما لا علم له لوجوده و
 يرد بالمكن ما لوجوده علمه فان كان المراد هذا فليزجج الى منقح النقطه فنقول
 كل واحد ممكن على معنى ان له علمه زائلا على ذاته والحال ليس ممكن على معنى ان ليس

له علمه زائلا على ذاته خارج عنه وان اريد بلفظا الممكن غير ما اردناه فهو
 ليس بمفهوم فان قيل فهذا يؤدي الى ان يتقدم واجب الوجود بممكن الوجود
 وهو محقق لنا ان اردتم بالواجب ذكرناه فهو نفس المطاوع لا ثم انه محقق وهو
 كقول القائل يستحيل ان يتقدم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم و
 آحاد الدورات حادثة وهي ذوات او اويل والجموع لا اول له فقد تقدم مالا اول
 له بذوات او اويل وقد سبق ذوات او اويل على الاحاد ولم يصدق على الجموع
 فكذلك يقال على كل واحد ان له علمه ولا يقال للجموع ان له علمه وليس كل ما صدق
 على الاحاد يلزم ان يصدق على الجموع اذ يصدق على كل واحد ان له واحد واحد
 بعض وان جزمه ولا يصدق على الجموع وكل موضع غيباه من الارض فانه
 قد استضاء بالشمس في الزمان والظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن
 اي له اول والجموع عندهم مالم يلحق اول فبين ان من يجوز حوادث لا اول لها
 وهي صور العناصر والمنفردات فلا يمكن من انكار علل لانها لا يخرج من
 هذا انه لا سبيل لهم الى الاصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع
 قد قسم الى التحكم الحرف وهذا اللفظ واقول بهذا حشفا كله اذ المراد بالمكن ماله علمه
 غير ذاته وبالواجب ماله علمه سواء كانت داخل او خارج فيكون الكل
 ممكنات محتاجه الى علمه هي اجزائه وتقوم الواجب بالمكن بهذا المعنى غير معقول
 وتشبيهه بتقوم القديم بالحوادث تشبيه من الا ان نسبة تجويز المشبه به الى
 الفلاسفه في غاية النقص قوله احاد الدورات حادثة ذوات او اويل والجموع لا اول له
 عندهم فقد تقدم مالا اول له بذوات او اويل ليس شيء اذ لم يقل احد يكون
 مجموع الدورات قديما وكيف يستحيل العاقل ان يقول الجموع الذي احاد اجزاء حصل
 اليوم قديم لا اول له فان تحقق الجميع متوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق

تقوم ط

بعض اجزاء الجحيم لا تحقق الجحيم اصلا فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون
الحركة قد يتبع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل وقت دور لا الى نهاية
ونوعها محفوظا يتعاقب اجزائها كزناية لها فحينئذ من قدم الجحيم مع حدوث
بعض اجزائه وما صدق على كل جزء ان لم يلزم ان يصدق على الكل الا ان ليس
يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الاحكام قد
يشترك فيه الكل والجزء والقدم مما يستلزم ثبوت لكل ثبوت لكل جزء والحدوث
مما يقتضي ثبوت للجزء ثبوت للجوهر وهذا ضروري لا يصلح ان ينازع فيه
الفصل السابع في بيان تعينه عن اقامته الدليل على وحدانية الواجب
ولهم فيها مسلمات الاول انهم قالوا لا يجوز ان يكون في الوجود موجودا كل
منها واجب الوجود لذاته لان طبيعة واجب الوجود اما ان يقتضي لذاته التعيين
او لا يقتضي فان اقتضت كانت مخصصة في شخص لان الطبيعة المتعينة
للتشخص ان كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو مح
وان لم تقتض لذاته التعيين يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره
فيكون واجب الوجود المتعينة معلولا للغير فلا يكون ما فرض واجب الوجود
واجبا ويرد على هذا المسلك انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان
يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليها على سبيل قول
اللازم الخارج فيكون كل منها مفخما في فرد من غير اختصاص واجب الوجود
في فرد فان قلت حقيقة واجب الوجود ليس الامجد والوجود ولا اختلاف
جود الوجود في المقارن مختلف بحسب اختلاف اضافته اليها وما يخص الوجود
فروع نفسه لا اختلاف في حقيقة قلت ان اردت ان حقيقة واجب الوجود
ليس الا المعنى الذي نقره من لفظ الوجود فم كيف وحقيقة الواجب عندهم غير

نعم الوجود

الفصل

غير معقولة للبشر وان يمكنه التعقل ايضا وان اردت ان حقيقة الواجب
يقصد على ما يفهم من لفظ الوجود فم ولكن لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه
مفهوم الوجود حقايق متخالفة مقتضى كل منها تعينه فان الوجود الخاص الواجب
الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لاسد الوجود
لا يجوز التجرؤ والاضاف الى المهمة فلم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه
الوجود الخوج حقايق متخالفة مقتضى كل منها عن الاخر بذاته المسلك
لهم سواء لو كان الوجوب مشتركا بين الاثنين لكان بينهما تمايز لا تمايز
الا شئيت بدون التمايز وتمايز التمايز عندهما به الاشتراك ضروري فيلزم
تركيب كل من الواجبين مما به الاشتراك وتمايزه الا تمايز لان الوجوب نفس
الواجب اذ لو كان عارضا لكان معللا بما اذ لو علل بغيره لم يكن ذاتيا
واذا علل بما يلزم قدمه على نفسه لان العلل متعده على المعلول بالوجود
والوجوب واذا كان الوجوب نفس المهمة كان الاشتراك فيه مستلزما لا
بالتعينة فيتركب خصوصية كل منها من التعيين والمهمة والوجود والاشياء
الواجب واجبا لا حاجة الى اجزائه التي مع غير ما قيل يجوز ان يكون
الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب واجيب بانه لو كان التعيين
عارضا يكون معللا اما بالمهمة او بلازم او باخر من فصل وعلى الاولين
يلزم وقوع الواجب وهو يناه في التعدد المفروض لان التعيين اذا كان
معللا بالمهمة او بلازمها يكون نوعا مخصصا في شخص والى يلزم تخلف
المعلول عن العلل وعلى الثالث يلزم الاحتياج المتناهي لواجب الوجود وهو
بالحقيقة تمام المسلك لان الاول فلا يكون دليلا مستقلا بل الجواب انه ان
اريد يكون التعيين من العوارض كونه من عوارض المهمة فلا يرفع لزوم

مميز

تركيب هوية كل منهما وان اراد يكون من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية
 شخص جزئي يقع نفس تصور مفهومه من وقوع الاشتراك فيه فلو لم يعبر فيه
 سوى الكمية الكلية شئ بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصورا
 من وقوع الشك فيه فلا يكون شخصا جزئيا وقد يتناقض في كون الاحتياج
 في التعيين الى امر متفصل منا فيا لوجب الوجوه فان الواجب هو ما لا يحتاج
 في وجوده الى غيره والاحتياج لا يتعين لا ينافي ذلك ويجب بان الوجوه
 لا يعبر عن الالهيون من حيث هو معين لا المطلق على اطلاقه واما فاذ
 فرض للواجب تعين زائد على ماهية يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعيين الزائد
 فلو علم ذلك التعيين الزائد بامر متفصل يكون وجوده بواسطه ذلك التعيين
 الزائد محتاجا الى ذلك الامر المتفصل فلا يكون واجبا حقا لا يقال لا يلزم من
 عدم وجود الوجود الالهيون وزايدة تعين الواجب عليه احتياج الوجوه
 الى التعيين بجزان يكون كل من التعيين والوجوه عارضا لا من غير
 احتياج احدهما الى الآخر لانا نقول السعي لا بد وان يدخل في موقوف الوجوه
 والالم يكن الوجوه من حيث هو ممانعا من فرض الشك بين كثيرين
 بل باعتبار عارضه فلا يكون الوجوه من حيث هو جزئيا فيكون
 الوجوه محتاجا الى التعيين فزود احتياج العارض الى ما هو معتبر
 في موقوفه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى امر متفصل احتياج الوجوه
 اليه والواجب عن المسكك انه ان اراد بالوجوب اقتضاها لكان الوجوه
 فلا يلزم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في
 الخارج قطعا فكيف يكون نفس حقيقة الواجب وان اراد احد
 يعرض له بهذا المفهوم فم كنهه لا ينبغي ان يكون ما يعرض له

له هذا المفهوم حقا بل متخالفه يتنازع كل منها عن الآخر بقية غير لزوم
 تركب فان قلت الخضم قد اقام الدليل على كون الوجوب نفس ماهية الواجب
 فبعد اقامه الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة قلت عدم كون
 الوجوب بالمعنى المذكور نفس ماهية ضروري لكونه مفهوما اعتباريا بالضرورة
 فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فانه لا يمكن ان يقال في بيان وجه الغلط
 فيه انه لو كان عارضا لكان معللا له لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي
 فلما حازه الى علمه فان قلت المفهوم ما لا اعتبار به واما لم يجز الى علمه
 في انفسنا كذا محتاج اليها الشبهة محال ويتم الكلام به قلت ذاته وجوب خاص
 يقتضيه بنفسه اتصافه بعارضة الذي هو الوجوب المطلق فيلزم في تقدم ذاته
 بالوجوب الذي هو تعلقه اتصافه بالوجوب الذي هو عارضة فلا تقدم له على
 كحان ذاته وجود خاص متعين للوجوه المطلق الذي هو عارضة عند هذا
 وقد يتوهم ان محصول المسكك الاول اما فيكون استثنائي وضع فيه عين المقدم
 عين التالي هكذا كمالا كان الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب متفصلا للتعين
 كان التعداد متمنا لكن المقدم حق فالتالي مثله او افتراضه هكذا الوجوب الذي
 نفس ماهية الواجب متفصل تعينه وكل ماهية متفصلة تعينها يمنع تعدد افرادها
 فالواجب يمنع تعدد افرادها وهذا يدل على ان التعيين زائد على ماهية الواجب
 بتفصيله ماهية على خلاف ما يفهم من المسكك الثاني من انه لا يزيد تعينه على ماهية
 فان جعلوا التعيين زائدا على ماهية لم يصح لهم التمسك بالمسكك الثاني وان جعلوا
 لم يصح لهم التمسك بالمسكك الاول اذ لا يصدق احد في مقدمه القياس وضع المقدم
 او الصغرى وجوابه ان التعيين نفس ماهية الواجب عند هذا وليس محصول
 المسكك الاول ما ذكره لا يصدق احد في مقدمه الدليل لا يصح الاستدلال به

والدليل العام على كونه
 نفس ماهية الواجب
 متفصل

بما عارضه الفرض بالوجوب
 المطلق فيلزم في تقدم
 ذاته بالوجوب الذي
 هو تعلقه على اتصافه

بل محموله سواء لو كان الوجوب مشتركاً بين اثنين لم يكن تعيين الواجب
 نفس مهيبة وهو لا بد ان كان زائداً عليه فلا بد ان يكون معلوماً بالماهية
 او بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان الماهية مقتضية
 لتعينا لا بد وان يكون نوعاً مخصصاً في شخص والالزام تحلف مقتضى
 الطبيعة عنها او بما من منفصل فيلزم احتياج واجب الوجوه المتعين
 الى امر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهر على تقدير كون التعيين
 نفس الماهية لم يصرح في كسر الثالث سواء لو كان الواجب اكثر من واحد
 لكل من الواجبين زائد على مهيبة ضرورية ان امتياز افراد طبيعه
 واحد بعضها عن بعض لا يكون الا بتعيين زائد عليها فلا يخفى اما ان يكون
 بين التعيين والوجوب لزوم اولاً فان كان كذلك وهو ان لا يكون بينهما لزوم
 جاز انفعال كل منهما عن الآخر فانتهى الى آخر سببها فليس
 ذلك السبب نفس الذات والا كان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول فتعين
 ان يكون امراً خارجياً فيكون كل من الواجبين محالاً الى الغيب فلا يكون
 شئ منها واجباً طهراً وان كان الاول فاللزوم بين اثنين يكون اما
 يكون آخراً عليه لا آخر او يكونها معلولاً عليه ثالثاً فان كان يكون الوجوب
 عليه للتعين لزم خلاف المفروض لان التعيين المعلوم لازم غير متخلف
 فلا يوجد الواجب بدوناً وان كان يكون التعيين عليه للوجوب لزم كون
 الوجوب الذات بالغير ان جعل التعيين زائداً والآي وان لم يجعل التعيين
 زائداً لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورية تقدم العلم
 على المعلوم بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما يكونها معلولاً عليه
 ثالثاً فان كان كذلك العلم في ذات الواجب لزم خلاف المفروض لان الطبيعة اذا

اذا اقتضت تعينا اخر نوعاً في شخصها كما تقدم وايضا لزم تقدم
 الوجوب على نفسه كما عرفت وان كان امراً منفصلاً عنه لم يكن الواجب بالذات
 واجبا بالذات لا متشاع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعيين بل في الاحتياج
 الى امر منفصل وهو لا بد ان كان له ان لا يتم انه لو كان الواجب اكثر من واحد كان
 لكل منها تعين زائد على مهيبة وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب
 امراً مشتركاً في الماهية النوعية وهو ممتنع وانما يجوز ان يكون ما صدق عليه
 الواجب امراً متخالف في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير
 احتياج الى تعين زائد ويكون تعين كل منها نفس مهيبة ويكون مهيبة
 كل منها وجوباً خاصاً مقتضياً للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب
 الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما تحققت ذلك
 فيما سلف قال الامام الغزالي ح المسلك الاول قولهم انها لو كانت اثنين لكان
 نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منها وما قيل عليه انه واجب الوجوه
 لا يخفى اما ان يكون وجوب وجوه لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب
 الوجود له لعله فيكون ذلك واجب الوجوه معلولاً وقد اقتضت علته وجوب
 الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجوه الا محالاً ارتباطاً للوجوه لعلها
 من الجهات ودعوا ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو لعله وليس
 زيداً انساناً لذاته وآلا كما كان عمرو انساناً بل لعله جعل انساناً وقد جعل
 ايضا عمرو انساناً فتكثرت الانسانية بكثر اماكن الحاملة لها وتعلقها
 بالمكان معلول ليس لذاته الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجوه لواجب
 الوجوه ان كان لذاته فلا يكون الآله وان كان لعله فهو اذن معلول
 وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجوه واجب وان يكون

المسلك الثاني
 ان الواجب بالذات
 لا يكون له وجود
 الا بتعيين
 وهو لا بد ان يكون
 معلوماً بالماهية
 او بلازمها فيلزم
 خلاف المفروض
 وهو تعدد الواجب
 لان الماهية مقتضية
 لتعينا لا بد وان
 يكون نوعاً مخصصاً
 في شخص والالزام
 تحلف مقتضى الطبيعة
 عنها او بما من منفصل
 فيلزم احتياج واجب
 الوجوه المتعين الى
 امر منفصل ولما كان
 امتناع التعدد ظاهر
 على تقدير كون
 التعيين نفس الماهية
 لم يصرح في كسر
 الثالث سواء لو
 كان الواجب اكثر
 من واحد لكل من
 الواجبين زائد على
 مهيبة ضرورية ان
 امتياز افراد طبيعه
 واحد بعضها عن
 بعض لا يكون الا
 بتعيين زائد عليها
 فلا يخفى اما ان
 يكون بين التعيين
 والوجوب لزوم اولاً
 فان كان كذلك
 وهو ان لا يكون
 بينهما لزوم جاز
 انفعال كل منهما
 عن الآخر فانتهى
 الى آخر سببها
 فليس ذلك السبب
 نفس الذات والا
 كان بينهما لزوم
 فيعود الى الشق
 الاول فتعين ان
 يكون امراً خارجياً
 فيكون كل من
 الواجبين محالاً
 الى الغيب فلا
 يكون شئ منها
 واجباً طهراً
 وان كان الاول
 فاللزوم بين
 اثنين يكون اما
 يكون آخراً
 عليه لا آخر او
 يكونها معلولاً
 عليه ثالثاً فان
 كان يكون
 الوجوب عليه
 للتعين لزم
 خلاف المفروض
 لان التعيين
 المعلوم لازم
 غير متخلف فلا
 يوجد الواجب
 بدوناً وان كان
 يكون التعيين
 عليه للوجوب
 لزم كون
 الوجوب الذات
 بالغير ان جعل
 التعيين زائداً
 والآي وان لم
 يجعل التعيين
 زائداً لزم
 خلاف المفروض
 وتقدم الوجوب
 على نفسه
 ضرورية تقدم
 العلم على
 المعلوم بالوجود
 والوجوب وان
 كان اللزوم
 بينهما يكونها
 معلولاً عليه
 ثالثاً فان
 كان كذلك
 العلم في ذات
 الواجب لزم
 خلاف المفروض
 لان الطبيعة
 اذا

واحد من عبارته من غير تخصيص واجبا محتملا ان الوجوب امر له لان معناه
 كون الوجوب با على فلا حاجة له الى علة فالترديد بان علة اما ان لا يكون له
 ترديد فاسد بحسب الوضع بل هذا التردد لا يجري في بعض صفات الاشياء
 فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته اوله فان
 كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحركة لونا وان كان السواد لونا لعله جعل لونا
 فينبغي ان يغفل سواد ليس يكون واقول ان اراد بما ذكره في الاستدلال
 ما هو المفهوم من عبارته من ان وجوب الوجوب لو كان مقولا على
 اثنين فان كان حده من وجوب الوجوب لغير معين بما يقال له واجب الوجوب
 لئلا ذلك المعين فلا يكون لغيره فط البطلان فليس يوجد في كلامهم منه
 عين ولا اثر ولا هو مطابق لاصولهم وقواعدهم فلا يتبع نسبة اليهم فان
 القول بان واجب الوجوب اذا كان وجوب لذاته لا يتصور ان يكون لغيره قول
 بان الطبيعة المتخالفين لا يشتركان في لازم واحد ولم يرد احدا
 خالف في بطلانه بل الكل يتفقون على ان الامكان امر واحد مقتضيه طباع
 المتباين المتخالف بذواتها من غير اشتراك في امر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا لا
 لا يقال الوجوب عند هم امر واحد شخصي فلو كان ثباته لذاته لم يتصور ثبوته
 لغيره فيثبت ان وجوده بحد ذاته بحد ذاته في الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضا
 التميز نوعا ان لا يتحقق غير ذلك النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطباع
 المتخالف في لازم واحد انما هو في الواحد النوعي دون الشخصي لانا نقول لو ثبت
 كون الوجوب واحدا شخصيا كيف في اصطلاحهم ان كان نفس التميز او وصفها لا
 لا امتناع الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بموصوفين معا فلا
 حاجة الى ان يقال اما لذاته او لغيره وان اراد ان نوع وجوب الوجوب لو كان

الواجب

كان له فردان فلا يخفى اما ان يكون وجوب وجود احد الفردين لئلا وجوب
 الوجوب على معنى ان يكون نوع وجوب الوجوب لا يقتضي ان يكون خصوصية
 ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون النوع وجوب الوجوب فردا آخر والا لزم
 تخلف معنى الذات عن الوصف وجوب الوجوب بان لا يقتضي طبيعة وجوب
 الوجوب ان يكون خصوصية ذلك المعين كما ان الطبيعة الانسانية لا
 تقتضي ان يكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجوب
 معلولا بامر غير وجوب الوجوب فيكون شخص واجب الوجوب وهذا يحصل
 ما ذكره الشيخ في بعض تفاسيره ومبناه على كون الوجوب نفس مهيبة الواجب
 اذ لو كان عارضا لجاز ان يكون المعنى له هو ذات ذلك المعين فلا يلزم
 كون ذلك المعين معلولا للغير فجوابة الظاهر بان لا يتم كون وجوب الوجوب
 نفس مهيبة الواجب بل هو عارض من عوارضها فيجوز ان يكون ذو امتياز
 يقتضي كل منها ذلك العارض الذي هو وجوب الوجوب على ما سبق لا ما ذكره
 من ان الوجوب امر له لا يقتضي علة لانه ان لم يكن كون الوجوب نفس مهيبة
 الواجب فلا وجه لجعله امرا سلبيا وان منعه فذلك كيف في الجواز لان الوجوب
 اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب ذلك الفرد معلولا
 بالوجوب ان يكون ذلك الفرد ممكنا لجزاؤه كونه معلولا بحقيقة ذلك الفرد
 فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم يتحقق ال
 علة لجعلها موجبة لعدم ميتها كقولنا محتاجة البراءة لثبوتها كوصفاتها فذلك
 التردد فاسد الوضع وقوله بل هذا التردد لا يجري في بعض صفات الاشياء
 فضلا عما يرجع الى السلب لانه لا يمكن ان تكون موجودة فهي في
 وجودها في نفسها وثبوتها كوصفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية

ظاهر الف

معلولا فلا يكون
واجبا لوجوده

الكنها

فاحتاجها الى علم ثبوتها اقل من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من
 انه لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلته فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون
 الحجة لونا وان كان السواد لونا لعلته فينبغي ان يعقل سواد ليس لونا
 ليس لونا لانه ان جعل اللون عرقيا للسواد فلو ثبته معلل بكون السواد فلا يلزم
 عدم ثبوت اللونية للحجة بجواز اشتراك اللازم النوعي بين امور متخالفة
 احتياقي وان جعل ذاتيا للسواد فلو ثبته السواد معلل بفصله فانه منظم
 الى اللون الذي هو جنسه ويجعله نوعا ويجعله ثابتا فان حصل الجنس
 نوعا جعل الجنس ثابتا للنوع امدان متلازمان سببا فحصل ذلك النوع
 ولا يلزم ان يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام
 الفصل بل ذلك انما يكون اذا علم لونه السواد لعله خارج فان علم ثبوت
 اللونية للسواد اذا كانت خارجة يلزم انشاء اللونية بانضمامها فلا يكون
 السواد لونا في ذاته وذلك محال اذا كانت العلة داخله فبانضمامها ينتفي
 في السواد ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم ان لا يكون السواد لونا ونقول
 ثبوت الجزء لكل مطلقا معلل بما يحصل الكل ويجمع الاجزاء بانضمامها ينتفي الكل
 لا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذلك انما يتصور اذا تقرر
 الكل بدون علم ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من ان ثبوت الذات
 لذات لا يعمل محمول على انه لا يعمل بعله خارج عن علم الذات اذ لا يتصور
 ان يكون ثبوت شيء شيء في نفس الامر من غير ان يكون هناك علم لثبوت
 اذ ليس ثبوت شيء شيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء في
 كونه واجبا عند محتاج الى سبب واما ثبوت نفس الذات لا بد فليس معلل
 اصلا اذ لا ثبوت هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا

فانما لا يثبت
 في العلم
 في العلم

ويا وفي فقرته للملك ايضا قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف
 زوايا من انه لو وجدوا اجبان لكانا اما متماثلين من كل وجه غير رفع التعدد
 ولا ثبوتية او مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض
 خلافا او مشتركين في امر مختلفين في اخر فيتركب كل منهما ما به الاشتراك و
 ما به الامتياز فيلزم تركب الواجب وانت تعلم ان مجرد الاشتراك في امر
 وان خلافا في اخر لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الاشتراك بعارض وان خلافا
 في جوهريهما البسيطين فلا بد في التزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك
 بينهما غير عارض كما قدرناه فيما سبق اللهم الا ان يريد بالتركيب مجرد الكثرة
 سواء كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات والصفة كما يشهد به كلامه فيما
 سياتي لكنه لا يوافق تقدير القوم واعلم ان الفلاسف ذهبوا الى ان المقيد
 الاول جلي ذكره ليس فيه شائبة كثره بوجه من الوجوه لا بحسب قول الانقسام
 المقيد اذ ان الاجزاء المتوازنة كالا متداوية القابلة ولا بحسب ان اجزاء الوجوه كالجسم
 الطبيعي المركب بحسب الخارج من الهيولى والصور ولا بحسب الاجزاء
 العقلية كالاشياء المركبة من الاجزاء العقلية اعني جنس الذي هو الحيوان و
 فصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفا بان يكون ذاته موصوفا بصفة موصوفة
 زائد على ذاته بحسب الخارج كالسواد للحم والعلم والفرد للاشياء
 بان جـ ولا بحسب الكمية والوجود ولا يكون زائدا على هيئته كما في الكثرة واما
 كثره اسما فيه فاعتبار كثره السلوب والاضااف ولا تقتضي كثره في الذات
 بوجه خلافا اذ قيل له اول فهو اضافية الى الموجودين بعين واذ قيل له قديم
 فعناه سلب العدم عنه اولا واذ قيل باق فعناه سلب العدم عنه آخر
 ويرجع حاصل القديم وابا في الوجود ليس موصوفا بصفة ولا ملحوقا بغيره

المقدارية

وإذا قيل واجب الوجود فعنه انه لا يخلو لوجود وهو على غيره وهكذا قال الاسكندر
 الغزالي مع ان بعض ما ذكر من بين الدعاوى يجوز اعتقاده لكن لا يثبت على اصولهم
 فتعين عجزهم عن اثباتها وتبطل لا يجوز اعتقاده وتبين فان ويرسم كل
 واحد منها على حدة على حدة ولا يمكن تفتيشه انما الامام في ايراد كل منها على حدة
 الا ان تقدم مسلك امتناع كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لا يتواءم في المسألة
 عليها وتبين ما هو الحق فيما يقولون الله مع وتبين ان شاء الله **الفصل الخامس**
 في ابطال ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا في واحد ذهب الحكماء الى السبيل الواحد
 الحق في الذي لا تعد وجهه فيه اصلا كالاوجه على رأيهم لا يكون قابلا في فاعلا
 وهو على ذلك امتناع انصاف الواجب مع بصفا حقيقته والذي عولوا عليه
 في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالمكان
 والوجوب والا مكان متافيان لا يمتنعان في محل واحد بالقبول الى امر واحد
 من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بان ان الفاعل عند اجتماع شرائطه و
 ارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعل عليه بل الفعل وجوبه المفعول
 به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجوب
 وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول فلا
 فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق واجبت
 بان الفاعل من حيث ان فاعلا قد يكون مستقلا موجبا للمفعول دون القابل
 او لا يتصور مستقلا واجابه من حيث انه قابل في شيء ضروري احتياج المقبول
 لا مكانه الى الفاعل فالفعل وحده موجب الحكم والقبول لا يوجب اصلا فلو
 اجتمعا في شيء واحد من جهة واحد يلزم امكان الوجوب وامتناعه من ذلك
 الجهة وان جمعت نقول قبيح الحثيث قد يرد به بيان ان اطلاقه في قولنا

الفصل الخامس

قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود اي
 نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار امر اخر معها و
 قد يرد به المقييد كما في قولنا التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون
 المتبوع اي التابع مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يرد
 التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تستحق الماء اي حرارتها علة
 للتسخين فتقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا
 لقبول لا شبهة في انه لا يرد به المعنى الاول لعدم مناسبه للمقام اذ ليس
 النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موجبا لقبوله او لا يمكن فاما
 ان يرد به المعنى الثاني او الثالث فان اريد ان المعنى المقييد يكون معنى الكلام
 ان ذلك القابل مقيدا بصفة القابلية فيمنع ان يكون موجبا لقبوله وهو
 في محل المنع الا ان يقتضيه التجرد عن الفاعلية فلا يمكن ان يكون موجبا لقبوله
 فيكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن يلزم منها منافاة التجرد عن الفاعلية
 للفاعلية ولا تنزع فيه وانما النزاع في انما يتأخر بين القابلية والفاعلية وان اريد
 المعنى الثالث فان اعتبر التعليل اولاً ثم السلب يستفاد من عدم الامكان على معنى
 ان صفة القابلية لا يكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل في ولا محذور
 فيه وانما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول
 في القابل اذ في يلزم المناقاة بين الفاعلية والقابلية للمناقاة كيدوم لا يرد
 فيلزم امتناع اجتماعها في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب اولاً
 ثم التعليل على معنى ان صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في
 القابل فلا في ذكر عناية الامر انما ليست سببا لامكان وجوب المقبول في
 القابل ولا يلزم من محكم سببيتها لامكان المقبول ان يكون سببا لعدم

ويقال ذات القابل
 مقيدا بصفة القابلية
 والتجريد الثاني
 للقابلية

قول

امكانه حتى يلزم المناقاة بين الاربعة فيمتنع اجتماعها بسبب امتناع اجتماعها لثبوتها
 ثم قولهم الفعل وحق موجب في الجملة والقبول وحق ليس موجب اصلا ان اريد به
 كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يلزم
 ترتيب قوله فلو اجتمع في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب امتناعه
 من غير الجواب وان اريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو مضمون فان قلت يجب
 ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل
 سبب للوجوب فلو اجتمع في شئ واحد من جهة واحدة لزم كون الشئ الواحد
 من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة ذلك قلت
 الفعل والقبول انما يخلان على غير الشئ بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من
 كون المفهومين امتناعا قضيين محولين عليها مواطاة ان يخلتا على غير الشئ
 بالمواطاة حتى يلزم صدق قولنا الشئ موجب في الجملة والشئ ليس موجب
 اصلا فيلزم المناقض وقولنا الشئ باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة
 وليس المقصد الا ان القبول غير موجب فليتناحل والله الموفق للسداد والهدى
 الى سبيل الرشاد ثم ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان اريد ان القابل
 لا يكون فاعلا اصلا فالدليل على تقدير تناحله لا يبا على وان اريد ان الشئ
 الواحد لا يكون قابلا لشيء و فاعلا من جهة واحدة فليقدر تنبيهه لا ينفك
 ولا يضر لان المبدأ الاول فيه جهة واعتبار كما حكفت من قبل فيجوز ان
 يكون قابلا لصفات باعتبار ذاته و فاعلا باعتبار جهات اعتبارية
 فلا يثبت في الصفات الحقيقة عنه وهو المقصود من هذا المسئلة وقد يجازى
 عن الدليل المذكور ايضا بانه لا يجوز ان يكون ما يقال له الفاعلية نوعين
 مختلفين يكونان شبه الفاعل الى المفعول في احد النوعين بالوجوب والاخر لا

اي ليس متشا للوجوب

بالامكان الخاص فلا يكون شبه الفاعل الى المفعول في هذا المعنى النوع من
 الفاعلية بالوجوب فلا يمنع ان يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا
 فلا يتم الدعوى الكلية وهو مردود بانك لا شك ان كل فاعل نظر الى الفاعلية
 المذكورة بين الفاعليتين يمكن ان يكون شبه الى المفعول بالوجوب على معنى
 ان الفاعلية المذكورة لا يمنع من كون الفاعل موجبا للمفعول ولا من عدم كونه
 موجبا للمفعول فالحذو ر باق بعينه اللهم الا ان يدعى ان اشتراك الفاعلية
 بين الفاعليتين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما قدر مشترك يكون شبه
 الفاعل الى المفعول بالامكان الوجوب نظرا الى ذلك ولا يخفى بعين وقد ينسب
 لهذا الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدر ان عن مؤثر
 واحد من جهة واحدة عامر وبما ان لا يتم ان القبول اثر ولو سلم فلا يتم ان
 الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تكوا به عليه فقد عرفت حال **الفصل التاسع**
 في ابطال مذهبهم في الصفات ذهب الفلاس الى ان المبدأ الاول ليس له
 صفات بل على ذاته بل هي عين ذاته لا على معنى ان هناك ذاتا له صف
 وصفا بخلاف حقيقة كما يتخيل في باد النظر من كلام قارة البطلان
 لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصف والموصوف شهد لغايرته لصاحبه
 بل على معنى ان ذاته هي بترتب عليه ما يترتب على ذات وصف مما مثلا ذلك
 غير كما في انكشاف الاشياء بل يحتاج فيه الى صف العلم الذي يقوم به
 بخلاف ذاته مع قارة لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفه تقوى
 بل المفهوم ما يتكشف له لاجل ذاته فداته بهذا الاعتبار حقيقة العلم بها وكذا
 الحال في سائر صفاته ومرجه اذا تحقق الى تنفي الصفات مع حصول تنافيها
 وعدم تباينها وهذا يصدق ما ذكره الامام الغزالي من ان العلم صف و موضوع

سلك الشايع

بدان العلم

يستدعي موصوفاً قال قول بان المبدأ الاول في ذاته علم والحال انه قائم بنفسه كالقول
 بان كلام من السواء والبيان قائم بنفسه وبالنظر في الذي يعلم استحالة قيام
 صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاجسام من العلم والحيث
 وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذا قد سلموا من المبدأ الاول
 القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا تقوم لانفسها
 ثم ان الحكماء استدلووا على مطلوبهم بهذا بان الاول به لو كان له صفة زائفة على
 ذاته قايمة به لكانت تلك الصفة كنه لا حيازة الى موصوفها ومحتاج الى علم
 لا مكانا فتلك الصفة لا تخ من ان يكون ذات المبدأ الاول او غيره فان كان الاول
 لزم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للصفة وفاقلاً وان كان
 غيره لزم احتياج الواجب في صفة الى غيره وهو ايضا في واجوب انا نحتاج
 ان ذات المبدأ الاول علمه لا يمكن لانه لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه
 قابلاً للصفة وفاقلاً وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الاول واحداً من جميع الوجوه
 ومعلوم فانك قد عرفت سابقاً ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو سلم
 فلانم استحال كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للصفة وفاقلاً واحداً
 وما استدلووا به عليه قد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال ايضا على طرق البحث
 دون التحق في علمها غير المبدأ الاول مما هو معلوم له واستحالة احتياج الواجب
 الى غيره مع فان الدليل ما قام الاعلى وجود موجود مستغن في ذاته ووجود
 عن غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر فلم يدل عليه
 جهة فان قلت صفته صفة كمال فلو احتاج في صفة الى غيره لزم استغناؤه
 صفة الكمال من غيره قلت ما ذكرته عين الدعوى معتمدتها بعبارة اخرى
 وما الدليل على ان علمه لا يحتاج في وجوده الى تلك الصفات لزم من استغناؤه الى

علمه

الى غيره احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكون احتياج الذات في
 وجوده الى شيء من تلك الصفات ثم وقد استدلوهم على امتناع كون صفاته زائفة
 عليه قايمة به بانه لو كان صفاته زائفة على ذاته تكون محتاجة الى تلك الصفات
 فلا يكون غنياً مطلقاً اذ الفاعل المطلق هو ما لا يحتاج الى غيره ذاته وجوابه ان
 يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلو سلم
 وان اريد في انكشاف الاشياء وامثاله فاللزام م ولكن لانم استحالة اللزوم
 فان الدليل ما دل الاعلى وجود موجود يكون في وجوده مستغنياً عن جميع
 ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه
 الى صفات قايمة به فلم يتم حجة على امتناعه قال الامام الغزالي مع ان لهم مسلكين
 في امتناع كون صفاته زائفة عليه احدهما ان لو كان له صفة زائفة على ذاته
 فاما ان يستغنى كل منها عن الآخر في وجوده او يستغنى كل منها الى الآخر واحتياج
 آخ الى الآخر دون العكس والا لول يستلزم تعدد الواجب وهو محال والآخر
 ان لا يكون شيء منها واجبا وهو خلاف الفرض والثالث ان يكون آخ هو
 ما يحتاج الى الآخر معلوماً فلا يكون واجبا للوجود بل الواجب هو الآخر فقط
 واما كان معلوماً فتعد الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات الواجب الوجود
 بسبب وهو ايضا في وثائرها ان لو كان له صفة زائفة على ذاته يكون تلك الصفة
 تابعة للذات وكان الذات سبباً لها وكانت معلومة فلا يكون واجبا للوجود
 وقال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغيير عبارة واحتاج عن المسلك الاول
 بوجهين آخ على طريق البحث دون التحقيق والآخ على طريق التحقيق
 محمول الاول هو انكم اطلتم القسم الاول الاستغناء كل من الموصوف والصفة
 عن الآخر بلزوم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا يرتان لكم على امتناع

اعني

تعد على ان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن
الواجب بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فثبت نفي الكثرة بحسب الذات والصفة
بامتناع تعدد الواجب دور ومحصل ذلك هو اننا نختار ان الذات في قوامه
غير محتاج الى الصفة والصفة محتاج الى الموصوف فيقولون فلا يكون واجب الوجود
قلنا ان اردتم بواجب الوجود مالا يحتاج الى علة فاعليه فلان ان الصفة
لواحتاجت الى الموصوف يلزم ان لا يكون واجبه الوجود علم لا يجوز ان
يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعله فكذلك صفة قديمة معه ولا فاعله
لها وان اردتم بواجب الوجود ان لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل لسلطان
ان الصفة لا يكون واجبه الوجود على هذا المعنى ولكن قديمة لا فاعله لها فالحال
لذلك والدليل لم يدل الا على قطع النسبة في العلة الفاعلية وقطع النسبة يحصل
بفعل له صفة لا فاعله ولا صفة وهو محل لصفة و ليس له محل قابل واجبا
عن الله بان ان اريد بكون الصفة تابعة للذات لكون الذات سببا لها ان الذات
علة فاعلية لها وانما مقتضى ذلك ان في ذاتها ليست بعلة فاعلية لعلوها
وان اريد ان الذات محل وان الصفة تقوم به قيام الصفة بالخصوص فاما في
ولكن لا يلزم منه ان يكون لها فاعل وان لا يجوز ان يكون قديمة قائمة بالذات
من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم ان لا يكون واجبه الوجود بالمعنى المراد
واما عدم كونها واجبه الوجود بالمعنى الاخير فلا يدل على استحالة هذا ما
ذكره فان قيل ان اراد بقوله في المسئلة الاول فيودى الى ان يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوف يكون محتاجا الى علة خارجة لكونه
صفتا معلولا لها فقدم لزوم هذا كون سابقا لاذ لم يلزم منه الا ان يكون
الصفة معلولا محتاجا الى علة واما ان تلك العلة هي غير الذات حتى يلزم احتياج

فلا يلزم
ارتباط
الواجب
بسبب

احتياج الذات اليها في صفاتها فلم يلزم قط بله اللازم احد الامرين اما
كون القابل فاعلا او كون الذات محتاجا الى علة خارجة في صفتها كما قد رآه
فيما سبق وان اراد ان واجب الوجود الذي هو الصفة يكون مرتبنا الى
العلة ومحتاجا اليها فلا انفاد اذا الحكم ان يقولون يكون الصفة واجبه
على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفعوا ذلك الى افعال يلزمون ان
الذات يكون الواجب معلولا قلنا الحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعل التناقض
مع احد الامرين لظهور استحالة الاخر في ذهنهم وعليه ينبغي ان يحل كلامه
2 الدليل ان قلنا في تطبيق عبارته على هذا المعنى ثم اعلم ان ما ذكره
في جوابه الاول عن المسئلة الاول بان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا يتم الا
بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فثبت ان بهاء دور غير
موجه لان مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكرتمس لها دليلين نقلا عن
الحكام اتم مبني على نفي الكثرة والاخر غير مبني عليه فالقول بانها لا يتم الا بالبناء
على نفي الكثرة لا وجه له على ان الدليل المبنى على نفي الكثرة محقق على ما ذكره المحققون
هو ان الواجب نفس المهيبة فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعيين
فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو غير ممكن
التوحيد على نفي الكثرة بحسب الاجزاء الا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف
نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد الذي توقف على نفي الكثرة
بحسب الاجزاء فلا دورا صلا اللهم الا ان يريد بالتركيب في دليل التوحيد
مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار الذات والصفة من غير بناء
لذلك الدليل على كون الواجب نفس المهيبة وذلك لا يلزم كلام الحكماء في كتبهم
ولا كلام المتأخرين واما جواب النخبة فثبتاه على ان علة الحاجة الى الموصوف

الحديث لا الامكان على ما هو في القدم سواء كان ذاتا او وصف لا يحتاج
الى موثر ولا يتسبب عليك بعد تأملك ان الشي اذا كان محتاجا الى قابل في وجود فهو من
حيث هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هو كان الوجود والعدم
بالنظر اليها متساويين والا فان كان احد الطرفين اولى به لذاته فان امتنع الطرف
الاخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان الطرف الاخر اولى لذاته واجبا فيكون
ذاته من حيث هو مستقلا في وجوده وليس كذلك وان لم يمتنع الطرف الاخر خارج
وقوعه نظرا الى ذاته بسبب فيتوقف اولوية الطرف الاخر على امتناع سبب
الطرف الاخر لان اولوية احدهما منافية لاولوية الاخر سواء تعدد السبب
او اختلف فلا يكون ملك الاولوية الثابتة للطرف الاخر ثابتة له لذاته بل في
انضمامه لعدم سبب الطرف الاخر والمفروض خلافه واذا كان الطرفان
متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في زججان احد طرفيها الآخر
فان فزوت العقل حكمة بان تزجج احد المتساويين على الآخر محتاج الى مرجع
خارج عن ذاته فان قلت اللام من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج
الى امر به يتزجج احد المتساويين على الآخر ومن اين يلزم ان يكون ذلك المرجع
فاعلا ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجع شرطا او محلا قابلا قلت احتياج احد
المتساويين في الوقوع الى فاعل بوقوعه ضروري حاصل في اولوية العقل عاقبة
ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفاعل ذاته والا مر الخابري الذي هو القابل او
غيره شرطا في تأثير ذاته في وجوده فمن قال بان مرتبة الوجود مقدم على
مرتبة اليجاد مطلقا سواء كان اليجاد لنفسه او لغيره لم يجوز ان يكون ذاته
فاعلا ولا يتقدم عليه بالوجود فستقدم على نفسه ومن لم يقل به لم يجوز ان يكون
الذات من حيث هي فاعلا لوجودها يلزم تحيزه ذلك في جميع الحكماء فلا يثبت كونه

كون الواجب في فاعله لوجوده الاشياء فليتأمل واما جواب عن المسئلة
فمحصله راجع الى جوابه الحقيقي عن المسئلة الاولى من يجوز ان يكون الصفه القديمه
مستغنية عن الفاعل الفاعليه وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بانه اذا
اشتمت ذاتا وصفه وحلوله للصفه في الذات كان هناك تركيب وكل تركيب محتاج
الى تركيب وذلك لم يجوز ان يكون المبدأ الاول جها واجبا بان قول القابل كل
تركيب محتاج الى تركيب كقول كل موجود محتاج الى موجود فيقال له الاول موجود
وقديم لا علة له ولا موجود له فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا لصفه
ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الاول جها تاما هو
يكون الجسم حادثا بهذا ولا يخفى عليك بعد تأملك ان الوجود اذا لم يكن عارضا
للمهيبة كما ذهب اليه الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه وقتية الاحتياج ونقص
الامكان واما اذا كان الوجود زائدا على المهيبة فالعقل بضرورة يحكم بانه
لا بد في انقضاء المهيبة من فاعل اما الذي كما ذهب اليه المتكلمون في الواجب
او غيره كما في الحكماء وتس التركيب مالا يحتاج الى شئ اصلا كالوجود الغير
العارض للمهيبة لزوم احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب
هو اما الذات او غيره ولا وصف موجود من غير احتياج في وجوده الى فاعل كما
تحققه من قبل ثم ان الحكماء كما ذهبوا الى المبدأ الاول جبت عظمته لا يجوز
ان يكون له صفات موجوده زائده على ذاته قايمة به مع انهم يعتقدون ان مبدأ
اول موجود واحد وقديم وابق وواجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول
ومريد وقادر وحي زعموا ان كل ذلك عيان عن معنى واحد باضافه شئ
اليه واهنا فتد الى شئ او سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسئلة
ولا الاضافه يوجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو اشارت الى ان وجوده غير

حق

فلا يتصور قيام صفته بذاته
من غير ان يكون ذلك القيام
مسلما بشئ من ذات الوجود

وهو سببه فهو اضافته الى معلولاته واذا قيل له اول فهو اضافته الى المعلوم
بعده واذا قيل بوجوده فعنه انه وجوده محقق ليس له عروس للمهية واذا قيل
قديم فعنه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فعنه سلب العدم
عنه آخر واذا قيل واجب الوجود فعنه انه وجوده لا علة له وهو مبدء الخلق
فيكون جمعا بين السلب والاضافه واذا قيل عقل فعنه انه موجود برب
عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصوت منتزعة منه فان الشئ اذا ادرك
بصوت كانت تلك الصوت عقلا اي تعقلا وادراكا واذا ادرك بذاته
كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقلا واذا قيل عاقل فعنه ان ذاته
الوجودية عن المادة لا احق له مهية مجردة بل ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل
معتقل فعنه ان مهية الوجودية لذاته فهو معتقل ذاته فان المعتقل
هو الذي له مهية الوجودية شئ واقعا في هو الذي له مهية مجردة ليس في
شرط هذا الشئ ان يكون هو هو او آخر بل شئ مطلقا اعم من هو او غيره
فالاول ان له مهية مجردة شئ هو عاقل وباعتبار ان مهية الوجودية شئ هو
معتقل وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له مهية مجردة شئ هو ذاته
ومعتقل بان مهية الوجودية شئ هو ذاته ومن تامل قليلا علم ان العاقل
يتنفي شبا معتقلا وهذا لا يقتضاه لا يتضمن ان ذلك الشئ آخر او هو
قد يتبين ان يكون عاقلا او معتقلا لا يوجب فيه كثرة البته واذا قيل
قادر فتعني به انه ارشاد فعل وان لم يشاء لم يفعل وهو كقولنا انما الله
من شرا ذلك انه لا بد وان يشاء ان يقال فلان قادر على تفعل نفسه وان
علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد لقتل لا يشترط في صدق هذه
المتصل صدق جزئها بل بان ان يكونا كاذبين مع صدقها كل ما هو مبدء فهو

قيل

فهو كائين وما ليس مبدءا فخير كائين والذي هو مبدء له لو لم يكن مبدءا له
لما كان وما لا يربطه لوراي كان واذا قيل مبدء فتعني به انه عالم بما
صدر عنه وليس كماله فيكون الاراي عين العلم وهو عين الذات والقدرة
ايضا راجع الى الذات لانا نعتقد فيما مصدرهنا الى تحريك الذات البدنية
كاليد والرجل وغيرها ونعتقد في ذلك التحريك الى قولنا يكون مبدءا له
وهو عين القول هي السماء بالقدرة في حقنا وما يصد عنه به ليس يعتقد الى
شئ من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل
ما يحصل منه الى امرنا يدعي ذاته كما في حقنا وتلك امثلة فينا يناسبه
لان كل وجه وهو انك تتصور وجهاتك اليه فيتبعه حركة بعض الاعضاء
وتتصور امراتيه بغير وجهك وتتصور امراتيه شكل الشهوة والشوق
وليس سبب ما ذكر من الامور الا تصور من استحالة ان واذا قيل له في
لم يرد به الا انه عالم بفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا فان الحى هو الفاعل
المذكر فاحد الامر من المعتندين في الحيوان هو الفعل والاحاد وهو اضافته
الى معلوله والاخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زائد عليه كما علمت فلا يكون
جوته زائدا على ذاته ايضا اذا عرفت وتاملت ما ذكرناه امكنك ان ترجع
سائرا ما يطلق عليه مع الى نفس الذات او الاضافه او السلب فلا تطول الكلام
بتفصيلها قال الامام الغزالي من قال منهم بان الاول مع يعلم غيره كما يعلم
ذاته كالشيء اليه على وعينه من محققهم بلزمه ان يكون فيه نوع كثره او
لا يشك ان على بذاته غير على بغيره او لا يسهل في الوهم ان يبعد على بذاته
مع استغناء عنه بغيره فلو كان احدا من الآخرين يمكن ان يتوهم وجوده
دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فما اذن

ان يقدح

شئان و علم بذاته و ان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن عين
 علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيحقق هناك نوع كثرة و اما من قال انهم
 بان المبدأ الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا
 فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي تستلزم متاخرهم عن نفرتا حيث يلزمهم
 تفصيل معلولاته علمه اذ لا شك في ان العلم شرف و ان علمه نقصان
 و الملك و الانسان و كل واحد من العقلاء يعرف نفسه و مبداه و غيره و الاول
 لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا عن الملايك
 بل البراهم مع شعورهم بنفهم يعرف امور اخر سواهم لم يتخصصوا ايضا
 عن الكثرة و لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير ذاته فقد جات الكثرة و
 ان قالوا يكون عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق بينهم وبين قائل
 بان علم الانسان بذاته عين ذاته و هو حافه اذ يعقل و هو ذاته في
 حاله هو فيها خاف من ذاته ثم يزول عقله و يتنبه لذاته فيكون شعوره
 بذاته غير ذاته لا محالة و يقول بان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ
 عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيد علم لان الغيرة لا يعرف بالظن
 و المفارقة فان عين الشئ لا يكون ان يطرأ على الشئ اذا قارن الشئ لم يقصر
 هو لم يجرى علمه كونه غيرا فلان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علم
 بذاته عين ذاته فان الوهم يشيع بسدب الدائم طر بان الشعور ولو كان هو
 الذي بعينه لا تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على
 مخايرة العلم بغير علمه بذاته اثباته ان لا علم حقيقة ما ثم امكن توهم انتفاء
 احد ما مع ثبوت الاخر و هو ثم فانه يجوز ان يكون شئ واحد و اوردتم مختلف
 غير متنافية ما و ذكر الشئ مساوية و يعلم ملكا و اوردتم و لا يعلم ذلك الشئ

وغير الشئ

فكل من لم يثبت
 ما صدق عليه
 مع انما يصدق
 لا يصدق

الشئ بحقيقته و لا يصدق تلك التوازي فينبوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق
 عليه الا فرم مع ان ما صدق عليه شئ واحد في نفس الامر و الحق ان من قال
 منهم بان ما يعلم ذاته لا يعلم غيره و اين علم ذاته و يعلم غيره لان معلول له
 و حاضر عنون من غير اخذ صور من فلا يلزم كثرة في المبدأ الاول باعتبار العلم
 بذاته و العلم بغيره و اما الشئ ابر علم فانه قد ذهب في كتاب الاشارة الى ان
 علمه بذاته علم حضور و علمه ما عداه حصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة
 في علمه بغيره و يترجم ايضا القول بكون الشئ قابلا و فاعلا معا بالنسبة الى امر
 واحد و القول بكونه محلا لمعلولات امكنه و بانه مع لا يوجد شئ مما يباين بذاته
 بل يتوسط الامور الحاله فيه الى غير ذلك مما يخالف المظن من مذاهب الحكماء و قد
 ما و هم القائلون بنوع العلم عند مع 19 فلا طول القائل بقيام الصور المعقول
 بنوع العلم عند بذاته و المشاؤون القائلون بايجاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك الحالا
 حذرا من التزام هذه الكثرة و اما الذين قالوا بانه مع لا يعلم غيره ثم عن قول
 المبطلين علوا كبيرا فان مذهم و ان كان باطلا كما بينت الامام القوالي به
 لا يستلزم تفصيل معلولاته عليه مع الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه مع لان علم الشئ
 بنفسه علم حضور عند مع لا يحتاج فيه الى صورة زائنه و ليس بفعل الانسان
 عن وجود ذاته اصلا بل قد لا ينفك البية لا تستلزم بامور اخر فيقول
 انه خاف من نفسه ليس بفعل و اما قول فان الوهم يتبع لتقدير الذات
 طر بان الشعور فما صدر راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانكسار و قد
 عرفت ما فيه **الفصل العاشر** في تجسيم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا يتقم
 بالجسم و الفصل قالوا المبدأ الاول لا يجوز ان يتركب بحسب العقل من جنس
 و فصل و اذا لم يكن له جنس و لا فصل لم يكن له حد اذ الحد ما يتركب من

الاصول

من الجنس والفصل الذي تليق وما يقال من ان مشاركتها في كونها موجودا
والعقل في المبدأ فلو لم يكن مشترك في الجنس بل في الخارج اللازم فان شاركت
لكنها انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن مهية لازم له وانما كانت
النتيجة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارج عن ذاته واما الوجود الخاص الذي
هو عين مبدء الواجب ومخالفة لوجوده المكنى بالحقيقة لا يشترط بينها الا
في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم لها واما الجوهرية فالحق فيكون
على انه ليس بجوهر اذا جوهر هو الوجود في موضوع وليس المراد مع
الموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل واللازم من العلم بجوهرية الشئ
العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه مهية اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب فليس له عند علم مهية
يوفرها الوجود وانا حقيق في عين الوجود الخاص الواجب فليكون معنى
الجوهر مشترك بين وبين غيره ولفظ الدعوى وان لم يكن مخالفا لاصول
الاسلام الا ان لم يتم دليلهم على دعواهم توفيق له الامام محمد الاسلام
الغزالي فاقنعينا انشره واشتهر منزه في بيان معنى الدعوى مسلما
الاول هو اسهل العام الذي يدل على ان التركيب عند مطلقا سواء كان
من اجزاء متمايزة في الخارج او من اجزاء متمايزة في الذهن وهو انه
لا تركيب الا واجب من اجزاء متمايزة في الذهن او في الخارج لا يحتاج الواجب
لذاته في ذاته وجوده الى جزئية بحسب نفس الامر وجميع اجزاء الشئ وان كان
نفس ذلك الشئ لكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر
عن الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه
وجوده محتاجا الى غيره والحاجة الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيكون

كون الواجب ممكنا وجوابه ان يقال ليس معنى كون الاجزاء العقلية اجزاء
للمهية الا ان العقل ينزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها
بحسب الاستعداد او اثره لا المقتضيات لها مفهوما وان كانت متمايزة في
الذهن بحسبها ووجودها ايضا الا انها صورته واحد في حد ذاته بسيط
لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز ان يؤخذ من ذاته بدونه
اعتبار عوارضه مفهوما متعديا محولة عليه فان اريد باجتماعه الى
اخر في ذاته ووجوده هذا القدر فلام احتجالة واستلزامه لا مكان وان
اريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يتكلم عليه فان قلت الادلة الدالة على
الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين المهية الخارجية في
يكون المهية الواجب على تقدير تركها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد
نفسها من امرين محتاج الى كل واحد منها ويعود المحذور قلت الاجزاء
العقلية محتاجة بحسب الخارج مهية ووجودها الا فاما ان تخلف مهية و
يتحد وجودها وتختلف في المهية والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود
الواحد بطل واحد من تلك الاجزاء لازم طول شئ واحد في حال متعدي وان
قام مجموعها من حيث هو لازم وجود الكل بدون اجزاء وكلاهما محالان لا يتألف
لانهم انه ان قام بالمجموع لازم وجود الكل بدون الجزء وانما لازم ذلك لو لم يكن
ساريا في الاجزاء لانا نقول الوجود الحاصل في احد الجزئين غير الوجود الحاصل
في الاخر فيتعذر الوجود فيخرج الى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم ان يتعدي كل
احدهما على الآخر وهو لان الامور المتمايزة بحسب الخارج في المهية و
الوجود يتعدي كل بعضهما على بعض بالموافاة فان فرض بينهما ان ارتباط
امكن فالمهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساط بحسب الوجود بين

تعدد في عقلها بها
يسمى اجزائها اجزاء
فصلها من المفهومات

فباختبار الوجه الخارج لا يتركب أصلا فذاته البسيط كافية في وجودها
الخارجي من غير اعتبار امر آخر معها وباعتبار الوجه الذي يقع يكون مركب
وذاته بحسب هذا الوجه محتاجة إلى غير ذلك الذي هو جزاء محتاج إلى
الحل والفاعل المفيض لوجوده في ذلك الحل ولا يتم استلزامه للمكان منقضية
لوجود ذاته والحاصل أنه الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج
لا ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل ففصله العقل إلى مفهومين
متمايزين وهذا التفصيل والتعدد إنما يحصل في هذا الوجه دون الوجه
الخارجي فيكون البسيط لازمه للتركيب بالنظر إلى الوجه الخارج والتركيب
بحسب الوجه الذي يقع فلا يكون المركب مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة
إلى غيره في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا يتم
استلزامه واستلزامه للمكان الممكن أن واجب الوجه لا يشارك
شياء من الأشياء في مهية لأن كل مهية كما سوى الواجب مقتضية للمكان
الوجه فلو شارك الواجب غيره في مهية ذلك الغير يلزم إمكانه مع
ذلك علوا كبيرا وإذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل إلى فصل
يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل وجوابه أن ما ذكره مبني على أن
لا يكون في الوجود واجبا ولا في غير ذلك يكون بينه وبين غيره مشترك غير
مقتضى إمكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منها عن الآخر بفصل ذاته
فلا يلزم إمكان الواجب وقد بينا أن ما ذكره من الأدلة على الوجودانية
غير تام فلا يتم ما يمتنع عليه أيضا فالنوحيد وإن كان ثابتا عندنا قطعا
إلا أن المقصود الزامهم بأن مطلوبهم لا يتم على ما ذكره وإنما لا يتم أن عدم
مشاركة شيء من الأشياء في مهية يدل على أنه لا يجوز أن يكون له

له جنس محصور في نوعه بحسب الخارج وإن كان له أنواع كثيرة في العقل
فيكون له فصل يتميز به عن سائر الأنواع التي في العقل من غير لزوم
ما ذكره من إمكان الواجب وذلك لا ينافي بقاء النوحيد وبقائه موضع
تامل وهو أن المركب الجنب إذا افتقد وجوب الوجه قبل جواز أن
لا يوجد في الخارج بعض أنواعه أو لا يلتصق به وأيضا ما ذكره من الدليل
على تقدير تمامه إنما يدل على أنه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل
على أن لا يجوز أن يتركب من أمرين متساويين والدليل المذكور على
امتناع تركيب المهية مطلقا من أمرين متساويين غير تام كما علم في موضع
وقد يجاب بأن قولك كل مهية كما سوى الواجب مقتضية للمكان الوجود
أنه لا بد به كل مهية نوعه بسيط كما سواه في أنه يقتضي إمكان الوجود
وأن الواجب لا يشارك شيئا في تلك المهية ولكنه لا يفيد المطلق وإن كان
المراد بالمهية أي من أن يكون نوعه وجنب فلا يتم ذلك ولم لا يجوز أن يكون
للو واجب جنس يندرج تحت نوعان الواجب ويمكن آخر مهية ذلك الجنس
من حيث هو لا يقتضي إمكان الوجود ولا وجوبه بل إن اتفق اليرافصل
الواجب صار واجبا وإن اتفق اليرافصل الممكن صار ممكنا وفي بحث
لأن كل مفهوم سواء كانت طبيعة نوعية أو جنسية إذا انفتحت إليه
من حيث هو مع قطع النظر عما يقا به إما أن يقتضي وجوده أو قضاؤه
تاما أو لا والاول الواجب والآخر الممكن ان يقتضي عدله ونفاه تاما والاول
المتنوع والآخر الممكن والحق القسمة عليه ضرورة لا يخرج عنها أصلا والطبيعية
الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز أن يقتضي وجوده أو قضاؤه تاما أو لا فعند
اتخاذ أجمع المهية النوعية الممكنة في الخارج إما أن يوجد هذا أو قضاؤه فيلزم

كون الممكن واجبا او لا فيلزم تخلف متحقق الذات عنها ونقل الامام في الاسلام
 الغزالي مع غيره لبيان هذا المطلب ما تنفصل ما ذكره الشيخ ابو علي وبعض كتبه
 من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجموع فاما ان
 يجمع لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد كنه لا يجمع للمجموع وجوده فلا يكون
 المجموع واجب الوجود او يجمع ذلك لبعضها كنه للمجموع والالباب في الاجزاء وجوده
 فاما يجمع ذلك من المجموع والاجزاء الا انه فليس واجب الوجود بل واجب الوجود
 هو الذي يجمع له ذلك وان كان لا يجمع لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود
 للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجوده كل بالآخر فليس منها بواجب الوجود
 فيكون كل منها ممكنا ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان انما دل على ان
 سلسله الممكنات بوجوده لا يحتاج الى فاعله فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود
 مركبا من جزئين كل واحد منهما لا يحتاج الى شيء اهلا ويكون المجموع منها
 محتاجا الى كل منهما في تقومه من غير احتياج الى فاعله يوجب ان اراد بواجب
 الوجود في قوله فلا يكون المجموع واجب الوجود لا يحتاج الى فاعله فلام
 انه لا يكون واجب الوجود وان اراد ما لا يحتاج الى شيء اهلا سواء كان
 جزءا مقوما او غيره فم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان
 ما دل على ان مقتضى السلسله لا يكون محتاجا الى الفاعل ولا ضير بعدم كونه واجبا
 بالحق الآخر فورد الامام الرازي بان اما ان يكون شيء من الجزئين مستقلا
 الى الآخر او لا فان كان كذلك كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه
 وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون جزءا لشيء واحد وحين حقيقه فزود
 ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا يتكرب منها مهيبة لها وحين حقيقه فاجزاء
 الواجب ليست اجزاء له هدف وان كان كذلك كان بعض تلك الاجزاء على البعض
 الاول

لا يجمع

فبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا لذاته فلا يكون المركب واجبا
 بل الواجب الجزاء الآخر فان قلت لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الجزئين مستقلا
 الى الآخر ويكون بينهما ملازمه كما بين الامام والنبوه فيتركب منها مهيبة واحده
 وحين حقيقه ولم لا ينفك هذا القدر في تركب المهيبة الحقيقية الواحدة قلت
 فزود العقل حاكم بان كل ما استغنى عن آخره فوامه ووجوده وشخصه كالا
 المركب واحدا اعتبارا باكالان الموضوع بجنب المهيبة واحده وحين حقيقه
 فان كان بين الاجزاء احتياج في احد ما ذكره كان بغيرا ممكنا محتاجا الى فاعله
 وطعا فلا يكون المركب منها واجبا والا لم يكن الواجب الذلة وحين حقيقه
 مركبا منها وقد يقال ان ملازم هذه التحقيق لا يقتضي الا العقل الموجب يكون
 اما بينهما وبين معلول او بين معلولين لا لا كيف ما اتفق بل من حيث
 غنقى تلك العقل تعلقا ما لكل واحد منها بالآخر كما بين الرسول والهيدوك
 وكل شيئين ليس احدهما على موجب للآخر ولا ارتباط بينهما بالانسان الثالث
 كذلك فلا حاجة بالآخر ويمكن فده وجوده احد مستفردا عن الآخر فيلزم
 على تقدير التلازم بينها اما كون احد الجزئين معلولا للآخر او كونهما معلولين
 لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجموع منها واجبا ورد بان دوام تعلق
 كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا يحتاج الى تعلق كل منهما مع الآخر
 ومن اين يلزم ان يكون احد هاتين العلة للآخر او يكونا معلولين على ثالث مقتضيه
 للتعلق بينهما ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب مهيبة من غير
 توقف لحد على الآخر ولا لحد ثالث خارج عنها ثم قال الامام الغزالي مع
 الجور مبرر وجود المبدأية وان لم يكن له مع لانه ليست مقولة في جواب
 ما هو ممكن الواجب نفع عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادى

بعضها

للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية الجبروتية من الوازم بل هي
 حقيقة جنسية وبنية الحقيقة الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن
 ان لا يباينها بنوع آخر لا متناه الاثنيتية بدون التمايز فلا بد ان من فصار
 به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب قال والدليل عليه ان العقول التي هي
 معلولات انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية واختلافها بنفسه سوى ذلك
 وكذلك الاول مع بشارك جميعها في العقلية فهم فيه يبين نقصان القاعده او المبدأ
 الى ان العقلية ليست مقومه لذاتها ولا لها محالان عندهم ولا يخفى عليك ان
 العقلية مأكلة التوحد عن المادة وهو معنى سلب لا رتب لذات الاول مع خارج
 عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية مقومه لذاتها
 المبدأ الاول ولا لذات العقول اصطلاحه يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز
 بالانفصال فيلزم التركيب واما الجبروتية وان قال بعضهم بكونها جنس
 للجواهر فكذلك منعوا كون المبدأ الاول جوهر فلا يلزمهم تركيبه بخلاف العقول
 فانه عندهم مركب من الجنس والنفس وبعضهم ذهبوا الى ان الجبروت ليس
 بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالف لا بالانفصال
الفصل الثاني عشر في تجميعهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين مهيبة
 ومن ادعى ايضا لا يخالف اصول الاسلام ولهذا حال اليه بعض المحققين
 من متأجري المتكلمين والدليل ان قول عليه السلام في كتبه هو ان وجوده
 الواجب لو كان زائدا على مهيبة لكان قابلا لها والالم يكون موجوده اصلا ولو
 قام بها لكان مستقرا اليها وهي غير فيكون مستقرا الى الغير والمستقرا الى الغير
 ممكن وكل ممكن محتاج الى الموشد والمؤثر فيه اما نقب تلك المهيبة او غيرها
 لا جاز ان يكون نفسها فان المهيبة وان جاز ان يكون عليه بعض صفاتها

الفصل الثاني عشر

جاز ان يكون
 في وجوده
 اشتراك الواجب
 في وجوده

بها لكن لا يجوز ان يكون لوجود نفسه اذا كثر في الوجود لابد وان يتقدم
 عليه بالوجود فلو كانت المهيبة الواجبة عليه لوجوده لتقدم على وجوده
 بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود الموقوف او غيره فان كان نفسه
 كذا تقدم النسخ على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام اليه فكان
 للنسخ وجودا لا زائدا لها وهو ايضا محال ويلزم ايضا ثبوت المبدأ على تقدير
 عدمه لان المهيبة المتعينة لجميع تلك الوجودات المسلك لابد ان يتقدمها بالوجود
 لا يكون زائدا عليها والالم يكن اجمع جميعا بل غيرها واجبة بوجوده احد
 ما ذكره صاحب الاشراف وهو ان الوجود لا يزيد في الاعيان على المهيبة
 الموجود بل زيادته عليها في الاوقات فقط فهو اعتبار عقلي لا هو به عينه
 فلا علم في الاعيان لا المهيبة ولا غيرها حتى يلزم ما ذكر من الحذور ورد هذا
 الجواب بان الوجود وان لم يكن له هو به عينه لكن للمهيبة انتصاف
 بحسب الامر فهو ان لم يتجلى الى علمه موجب لكونه من الاعتبارات
 العقلية اليه لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلم باعتبار
 انتصاف المهيبة به فتلك المهيبة فيلزم اختصار المهيبة الواجبة في انتصافها
 بالوجود الى امر خارج عن ذاته او غيرها فيلزم تقدمها على وجودها
 بالوجود لا يقال ذلك الواجب به كما وجب انتصاف بالوجود ولم يكن ان لا يتصف
 به لم يكن هناك احتياج الى علمه اذا انحصر في المبدأ المكان فان شأن العلم
 ان يترجم احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان
 متساويان فاني حاج الى العلم وما يقال ان الواجب هو الذي مقتضى ذاته
 وجوده فعليه ان ذاته بحسب الجواز ان لا يتصف بالوجود لان هناك
 اقتضاها وتأثيرا لا يتصور انتصافا لشي مما يتصور ان يتحقق عما عداه

بالكيفية يتصور ان يكون واجبا نظرا الى تنبيه فروض احتياجه الى موصوف
وصفة فهو من حيث هو لا يكون جايزا حصوله ولا حصوله فلا بد في تزوج
احد جانبيه حصوله ولا حصوله من مزج اما الله او غيره فيلزم احدا المحذورين
قطعا وثانيها ما ذكره الامام الرازي مع وهو ان لا يتم ان على الوجوه يجب
ان يكون متقدما على معلولها بالوجوه فان العلة لا تكون في تقدمها على المعلول
واما ان هذا التقدم بالوجوه لم لم لا يجوز ان يكون المهيمن من حيث هو عليه
لوجوده في تقدمه على ذاته لا وجوده الا لا يبرهن ان مرتبة العلة على قابلية
لوجوده اتم من ان لا يجيء تقدمها عليها بالوجوه والا لزم وجوه الشيء قبل وجوده
واذا كان تقدم العلة الفاعلية لا يوجد فلم لا يجوز ان يكون الحال في العلة
الفاعلية ايضا كذلك فان قيل اذا جازتم ان يؤثر مرتبة قبل الوجوه في وجوده
نفسا فلم لا يجوز ان يؤثر تلك المهيمن قبل وجوده في وجود العالم و
لا يمكن الاستدلال بوجوه الآثار على وجوه المؤثر قلنا ضرورة العقل فارقة
بينهما فاننا نعلم بالضرورة ان الشيء عالم يوجد لا يكون سببا لوجوده غيره
بخلاف ما اذا كان سببا لوجوده نفسه ورد هذا الجواب ايضا بان الفاعل
لوجوده لا بد ان يلاحظ العقل له وجودا اوليا حتى يمكن ان يلاحظه افاقه
الوجوه لان مرتبة الابدان متأخرة عن مرتبة الوجوه بالضرورة فان ما لا
يوجد في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه
فلا يجوز ان يكون مهيمن الواجب من حيث هو متغيب لوجوده واما العلة
الفاعلية فهي مستفيدة للوجوه والمستأيد للوجوه لا بد وان يلاحظ العقل له
الخلو عن الوجوه حتى يمكن ان يلاحظه استثناء الوجوه وذلك لان اسفان
الحال في كتحصيل فلا يجوز ان تقدم قابل الوجوه وحسب في علية بالوجوه

بالوجوه فروض ثم قال الامام الرازي معترضه على الشيخ انه قد جرد ان يكون
مهيمن الشيء سببا لصف من صفاته فامر به ان كان مؤثرا في صفات
نفسا كانت على تلك الصفه ولا يجوز تقدمها على تلك الصفه بالوجود
والا لم يكن العقل نفس المهيمن فقط بل المهيمن الموجود لكنه سلم الشيخ ان العلة
مع نفس المهيمن فثبت ان تقدم المؤثر على المهيمن لا يجب ان يكون بالوجوه وجوابه
ان الشيخ لم يقل ان نفس المهيمن من حيث هو يكون سببا لصف من صفاته بل قال
لا يجوز ان يكون مهيمن الشيء سببا لصف من صفاته وان يكون سببا لصف
اخر مثل الفصل للحاشية ولكن لا يجوز ان يكون الصف الشيء بالوجوه للشيء
انما هو بسبب مرتبة التي ليست مع الوجوه او بسبب صف اخر لان السبب
متقدم في الوجوه ولا متقدم بالوجوه قبل الوجوه بل في عبارة وليس
دلالة على ان المهيمن من حيث هو من غير علية للوجوه يكون سببا لصف بل
الظاهر مراد ان المهيمن من حيث هو بلا اعتبار الوجوه لا يكون سببا
لشيء فلا يجوز ان يكون سببا لوجوده والا لتقدم على الوجوه بالوجوه ولا يجوز
ان يكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببية الا محذور وما يقال
من ان المهيمن من حيث هو يمكن ان يكون على لصف معقول لها كالاربعة
للزوجية مثلا فهو لان كونها من حيث هو مع قطع النظر عن وجودها
مطلقا خارجا وذا هذا متصف بصف او علة لا تصافها بصف بحيث لا يكون
لوجوده بوجه ما دخل في ذلك لا تصاف وتلك العلية اصلا غير معقول نعم قد
لا يكون تخصيصة حد الوجود بين ما دخل في تصافها بها ومثل ذلك مع لوازم
المهيمن كزوجية الاربعة فان الاربعة متصف بها سواء وجدت خارجا او ذهنا
واما ان تصافها بالزوجية محذرة عن الوجود بين فكلها وثالثها ما ذكره الامام

ان يكون

هذه الصفات

الغزالي ومحصل منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالهبة
 محتاجا الى فاعل مؤثر بناه على انه اذلي والا زلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر
 فان غنوا بالمكن والمعلول ان له على فاعليه فلا تم ذكره وان غنوا غيره فهو
 ولا استحالته فيه اذ الدليل لم يدل على قطع شئ العلل وقطعه كحقيقة مؤثر
 يكون وجودها زائدا على ذاته ثم يقال فان قيل فيكون المهيبة سببا للوجود الذي
 هو تابع له قلنا المهيبة في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود فكيف في القديم
 ان غنوا بالسبب الفاعل له وان غنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن
 كذا ولا استحالته فيه انما الاستحالة في شئ العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الكثرة
 وما عدا ذلك لم يعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وان قد عرفت
 مما قدمناه في المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن
 غيره لا استقلال له وكل ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه
 على السواء فيحتاج الى فاعل يحق له فزونه سواء كان قدما او حادثا فان قلت
 الوجود امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله
 متساويين نظرا الى ذاته فيحتاج الى فاعل قلت هو وانما يحتاج في وجوده
 الى فاعل لعدم مهيبة كون حصوله للمهيبة واتصاف المهيبة به ليس بحيث يستغنى
 عما يحق له لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل المهيبة
 متصفة بالوجود فان قلت اذا اتصف المهيبة بالوجود بعد ان لم يكن متصفة به
 احتاجت في ذلك لانها اتصفت الى فاعل يجعلها متصفة به وانما اذا لم يزل متصفة به
 فلانم الاحتياج الى فاعل قلت نعم فكم بالضرورة ان اتصفت ان لم يكن
 موجودا او حادثا بعد ان لم يكن لا بد من امر يجعل الذات متصفة بالصفة
 هو اما الذات او غيره ومنه بعد محابن وقوله الدليل لم يدل على قطع شئ العلل

العلل وقطعه كحقيقة مؤثر يكون وجودها زائدا على ذاته وقيامه بالهبة
 ان برهان قطع النسب يدل على عدم زيات الوجود بل يشتهر بنظر فان بعد
 ابتداء مقطع السلسل بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين مهيبة
 والا لا احتياج الى علمه موجب لانتفاء مع اما الذات فينتقد على وجودها بالوجود
 او غير ذلك فلا يكون مطلقا للسلسل وقوله المهيبة في الاشياء الحادثة لا يكون
 سببا للوجود فكيف في القديم ان غنوا بالسبب الفاعل قلنا الاشياء الحادثة
 يستند وجودها الى مبدأ اول فتعين استئناف الى ذاته على تقدير زيادته
 على الزم لا يجوز من يستأنف الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك
 على سبيل التردد في الاعمال على الباطل ثم قال مع انما ملهم الوجود بلا مهيبة
 وحقيقة غير معقول وكما لا يعقل ما عدا ما عدا الا بالاضافة الى موجوده وتقدر
 عدمه فلا يعقل وجود امر سلا الا بالقياس الى حقيقة معينة لاسيما اذا تعين
 ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدة متميزة عن غيره بالهبة ولا حقيقة له فان قيل
 المهيبة في الحقيقة وانما في حصة الوجود لم يعقل الوجود والدليل ان لو كان
 هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلول وجوده لا حقيقة له يشارك الاول في
 وجوده كونه لا حقيقة له وبما بينه في ان له على الاول لا على له وهل له سبب في معقول
 في نفسه وما لا يعقل في نفسه فان يقع له على لا يصير معقولا وما يعقل في ان
 يقدر له على لا يخرج عن كونه معقولا وفيه بحث لان ما لا يعقل الا مضافا
 الى شئ آخر وهو الوجود المطلق وحقيقة العارضة للوجود الخاص فان
 ملاحظة الفعل اياه كذا لا يلا حلا لاشياء آخر ولو بوجاهي متصفة وانما
 الوجود الخاص الواجب الذي هو شئ متصفة الواجب عندهم ونحو ذلك بالحقيقة
 عند علم سائر الوجود الخاص وهو من الوجود المطلق فلا تم انه لا يعقل

ان المبدأ قد يكون خلاف المبدأ
 والاول فان وجوده لا يكون
 استند الى غيره ولا لم يكن

الامضا فالى شئ آخر هو حقيقة ومهية هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يحكم
 بانه لا يعقل الامضا فالى حقيقة ومهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل هو
 اضافيه او سلبية وكون الوجوه المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا
 بالاضافه الى شئ لا يمتلزم كون معروضه كذلك والوجوه المطلق العارض
 لوجود الخاص وان لم يعقل الامضا فالى مهية وحقيقة لكن لا يستلزم
 ان يضاف الى مهية لا يكون وجودا خاصا بل يستلزم امر موجودا فقط
 سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كما في الواجب ومهية معروضه
 للوجود الخاص كما في الممكن ولا يلزم من كون الوجوه الخاص الواجب
 موجودا بنفسه وغير عارضه كونه كونه الوجوه الخاص الممكن كذلك
 حقيقتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكها في الاحكام ويكون محالفا بذاته
 المحصورة لا يباينها الممكنة ووجودها يميز عن بذاته المحصورة
 لا بالمعروض كما في العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد ان لا ذواتا حقيقة
 له املا مثلا يتصور غيره من غير بل المراد ان وجود الخاص موجود
 بنفسه وهو حقيقة المحصورة به يتعين ويتميز عن جميع ما عداه كماله
 وجوده الممكنة فانما ليست موجودة في الخارج بل هي متشعبة الوجوه في الخارج
 وتابعة للمبدأ عارضه لها بنفسها الامر قوله والذليل على ان هذا هو كماله
 معتقولا يجوز ان يكون في المعلولا ايضا وجودا حقيقة له قلنا يجوز ان يكون
 عدم كونه في المعلولا لان الوجود الغير المضاف الى المهية يكون موجودا بنفسه
 فلا يكون معلولا لا كونه غير معقول بل يعقل التأخر من من فلا يفسد السلام
 اختلج في اشياء واجبة الوجوه لا يعقل الوجود الى مهية ووجوده مسلما
 آخر تقريره ان الواجب لذاته لا يتقسم في الذهن الى مهية ووجوده كان له

له مهية كلية واذا كان له مهية كلية امكن وجود جزئي آخر لذاته او اذ
 ما وقع من الجزئية اذ لو لم يكن لكان اما يتشعب لذاته او يجب لذاته لا يتصل
 الى الامتناع والا لكان الجزئية الواقعة المشارك له في ذاته متشعبة ايضا
 باعتبار مهية فيكون الواجب لذاته متشعبة لذاته بنفسه واذا كان حاله في
 من جزئياتها ممكنة لنفس المهية فما وقع يجب ان يكون ممكنة ايضا باعتبار
 مهية فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجوه باعتبار مهية
 هو لا شك في اشياءه فان كان في الوجوه واجب فليس له مهية وراى الوجوه
 بحيث يفصل العقل الى امرين فهو الوجوه البحت الذي لا يشوبه شئ اصلا
 وهذا السلك ايضا مردودا ذلتا بل ان يقول لان الواجب لا يتقسم
 في الذهن الى وجود ومهية لكان له مهية كلية ولم لا يجوز ان يكون امتناع
 في العقل الى الوجود وراى امر خاص في نفسه لا يعقل النقص ووجوده اصلا
 متميز عن غيره بذاته المحصورة من غير ان يكون قابلا للاشتراك بين
 الجزئيات وايضا فان الذي ابطال به ان يكون له مهية وراى الوجوه في
 هو بعينه بطلان ان يكون مهية من الوجوه لا غير لان الوجود ايضا كماله
 فلا جزئياتا لوجبه ما وقع منها لا يكون ما لم يقع فكان الواجب الواقع
 ممكنة ايضا لما ركنه للباقي في المهية وذلك هو رد هذا الاخذ بان
 الوجوه الواجب لا يتصور له في الذهن جزئياتا بخلاف المهية المعروضة
 الوجود في الذهن اما الاول فلان كل شئ جزئياتا للمهية ليس الا لانضمام
 عرضياتا بوجبه كل شئ جزئياتا واما الثاني فلان كل ما فصله الذهن الى وجود
 ومهية فهو ليس مما يقبل التعريف بل هو مانع للشرك بديل انه لا بد وان
 يكون واقعا تحت مقوله من المقولات كما عرف من المحرر فاما من مقوله فاما

ولا يسل الى شئ الوجوه
 ايضا والذات في الجزئيات
 الذي فرضناه وراى
 ما وقع بنفسه

لا يمكن

انكسر الوجود الواجب
 وهو في غير محله
 بشئ اصلا فلا يتقسم اليه
 غير متقسم

الا وشيئا اخرها جزئيا او علم ذلك بالاستدلال وفي نظرائه ان اراد ان كل
 ما يفصل الذهن الى وجوده واهية كلية فهو غير مانع لشركه فهو وكنه لا ينفصل
 الخط اعني عدم زيان الوجه على الماهية كجواز ان لا يفصل الذهن الى ماهية كلية
 ووجود كنهه يفصل الذهن الى ماهية شخصية ووجود فلا يكون لشركه الهوية
 الشخصية مبهمة كلية بل يكون مبهمة ثنائيا بدلتها غاياتا ومانعا عن وقوع
 الشركه فيها من غير اعتبار تعيين زايده على ماهية كاهية فردا والشخص ان اراد
 ان كل ما يفصل الذهن الى وجوده واهية فهو غير مانع من الشركه في
 واندر اوجه تحت مقول من المقولات غيرهم وما ذكر من وجوه الحصر فيها ليس
 تمام على ما عرفت في موضع اخر ايضا كذا انما دل على اختصار الماهية كنهه
 المقولات ولان ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية ممكنة حتى
 يلزم اندراجها في شئ من تلك المقولات **الفصل الثاني** في تعيينه عن بيان
 ان الاول ليس بحجم والذات عقل عليه الحكماء في نفي الجسم عنه به وجهان الاول
 ان كل جسم متكون بالقسمة الكلية الى اجزاء متشابهة وبالفصل المصنوعة الى حيولي
 وصوره وواجب الوجود لا ينقسم بالقياس ولا بالكم فلا شئ من الجسم به الوجود
 وينعكس الى قولنا لا شئ ماهي وواجب الوجود بحجم وهو الخط اما ان كل جسم
 متكون بالقسمة الى اجزاء متشابهة فظا واما ان متكون بالقسمة المصنوعة الى حيولي
 وصوره فلا مرد في استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود لا ينقسم
 بالقياس ولا بالكم فلا ان الشئ المتقسم بالقياس او بالكم انما يجب مابهو جزئيا واجزا
 غير الكل فالشئ المتقسم بحجم مابهو غير فلا يكون واجبا بدلتا بل ممكنا كونه
 وجوده بالغير وجواب اننا لانم ان متقسم بالقسمة المصنوعة الى حيولي وصوره وما ذكر
 من الابطال عليه فقد عرفت فان فيما سبق بل هو احد سبيل في نقل الامر كما

الفصل الثاني
 في بيان
 كنهه

كما هو عند الحسن وغيره مركب بل لا من الحيولي والصوره ولا من الاجزاء التي لا ينفصل
 كما قال باعظمهم افلاطون والانتقام بالكم الى اجزاء مقدارية ليس تقاسما بالفضل
 بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عنده لا انتقام فيها بالفعل
 الى اجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب الانتقام واجبا
 بالجزئ لان الجزء ليس بوجوده وايضا لان ان الشئ المتقسم اذا كان واجبا
 بالجزئ لا يكون واجبا بدلتا بل ممكنا وانما يكون كذلك لانه يمكن اجزائه واجبه
 فانها اذا كانت اجزاءا واجبا وكان وجوده لا يتوقف الا على اجزائه فهو
 بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجبا بوجوده وقد دفع هذا
 الاخير بان كل واحد من الجزئين لا يمكنه غير الذات وان الذات محتاجة اليه
 فيكون الذات في نفسها وفي تقدير محتاجة الى غيرا فيكون الذات بدون الغير
 غير كافية في وجودها كيف ومن بدون الغير الذي هو جزؤها غير متفصل
 في نفسها فكيف يكون كافية في وجودها وبان احد جزئيهما لم يقم بالاخر لم
 المركب منها واحدا وحق حقيقة بل يكون كالاشياء الموضوعة بجنبه
 وهذا ضروري وان قام به كان احد جزئيهما من القايم بالاخر ممكنا لا محتاجة
 الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منها واجبا بل الواجب هو الجزء الآخر فقط قد
 بناقش في المقدمة القاطنة بان احد جزئيه ان لم يقم بالاخر لا يكون المركب منها
 واحدا حقيقيا وينبغي ضروريتها وبان اجزائه ان كانت ممكنة يلزم
 الحلف والافان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب قد تبين بطلان
 او بعضا فهو الواجب السابق معلوم ويبرر على ان تعدد الواجب
 لم يثبت بطلان ما ذكره من ان ذلك فلا ينفذ الالتزام عنهم بهذا الوجه
 الوجه الثاني ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار

كنهه

مهية اذ من الاجسام ما ليس نوع متعدد الاشياء من كاجرام الا فلان كان
 حقيقه كل منها مخالفا لحقيقته الاخر لكن الامتداد الجسمانيه التي اجزاء الاجسام
 متشابهه في الطبيعة النوعية لان الامتداد الجسمانيه طبيعة نوعيه محتمله
 وكل امتداد جسمانيه يوجد شيء اخر من نوعه وكل ما يوجد شيء اخر من نوعه
 هو معلول لان الطبيعة المتعدده في الخارج يكون معلول لان تعدد ما
 في الخارج لا يكون لذاته بل لغيره وكل جسم معلول لان كون الجسم معلولا
 يستلزم كون الكل معلولا ولا شيء من المعلوم هو اوجب الوجود وجوابه انما
 ان الامتداد الجسمانيه طبيعة نوعيه ولم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانيه
 في بعض الاجسام مخالفا لحقيقته في الاخر الامتداد الجسمانيه مطلق
 الامتداد الجسمانيه يكون جنسا او عرضا عاما بالقبول البراءة لا نوعا فانهم
 لم يذكره الباري كونه طبيعة نوعيه شيئا معناه وما ذكره الشيخ من ان
 طبيعة الامتداد الجسمانيه كجسم الاجسام طبيعة نوعيه لان جسميه اذا
 خالف جسم اخر كان ذلك لاجل ان هذا حارة وتلك باردة او حار او بارد
 طبيعة عنصريه وتلك لا طبيعة فلكيه مع امور تلحق الجسم من خارج فكل
 الجسم امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكيه موجودا في داخله فكل
 الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسميه امتثاله عزاء في الوجود بخلق المقداري
 الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او
 ليس المقداري موجودا والخطية موجودا اذ بل الخطية تنقسم الى المقداري
 المحمول عليها فاجسميه مع كل شيء متغير شيء متغير هو جسميه فقط من غير
 زياده واما المقدار فليس مقدارا مطلقا بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا
 متغيرا اما خطا او سطحا او جساما تعليميا كذا ما كان اخلا في الجاني

جيا دون الفصول كان طبيعة نوعيه فيغير تام لانا لان ان الجسم مع كل
 شيء يفرق من شيء متغير هو جسميه فقط لم لا يجوز ان يكون الطبيعة الجسميه
 احد امورها كالمقدار لا يتصور وجوده الا بان يتغير البراءة فصول مقصوده لها
 من بعد تنوعها بان يتغير البراءة امور خارج عنها وما ذكره من الاختلاف بالامور
 الخارجيه وكن الحصارا خلافا فيه هم وادبها لم لا يجوز ان يكون طبيع
 متخالفه غير متشابهه في ذاته ويكون امتياز بعضها عن بعض اخر بذاته
 فالفصول والاختلاف بالحي رقي يكون تابعا لاختلاف حقايقها فان قلت
 يجب ان ما ذكر من الدليل على انتفاء الجسميه مع غير تام لكن البرهان
 قد دل على كون الواجب مطلقا لسله الامكانه وعلته فاعليه لها والجسم يجوز
 ان يكون فاعلا لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له
 وضع مخصوص بالنسب اليه فان النار لا تسخن الا في شيء يتلقى بل كان ملاقيا
 لجذرها او كان له وضع خاص بالنسب اليها وكذلك الشمس لا تسخن الا في شيء قابل
 كان مقابلا لجسمها وبنسب المتقدمه اعني عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا
 في قابل له وضع خاص بالنسب اليه ضرورة وما ذكر من الامثلة الجذريه
 انما هو للتنبيه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تأثيراتها والمعلول
 قبل وجوده لا وضع لها بالنسب الى جسم يفرق فاعلا فيها او لا وجود
 له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جساما لان الواجب لابد وان يكون
 على مستقلة معلول اول من سلسله الامكانه حتى ينقطع النسب تامر من
 البرهان قلت لان ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له
 وضع مخصوص بالنسب اليه ووجوده ضرورة غير مجموعيه وما ذكر
 من استقراء احوال الاجسام في تأثيراتها كجذبه نافعه غير خافه فلا يكون

جميع على قاعده كلية **الفصل الثالث عشر** في تعيينهم عن القول بان الاول يعلم
 غير بنوع كلي ولهم فيه مسائل الاول انه يتبع مجرد عن المواد ولا احتواء
 قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح معقولا يصح ان
 عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما انه يتبع مجرد عن الماد ولا احتواء
 ثبت من انه مع لسرهم ولا حتمانه واما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون
 معقولا فلان ذاته منزوعة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب اتحاد
 في الوجود الخارجي المعتد به لانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع
 وهي المانع من العقل فاذا كان مجردا غير تام يكن فيه مانع من كونه
 معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان العقل من غير احتياج الى عمل به
 حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العامل واما ان كل ما يصح
 ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل
 ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون
 معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه
 اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله ينتج ان يتفكر عن شيء
 الحكم عليه بالوجود والاحدية وما يجري مجرى الحكم من الامور العامة والحكم
 على شيء بشئ ينتج تصورهما معا فاذا كان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل
 مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
 يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا معا
 حائزين في القول العاقله فيكون مقارنا له مقارنه احد الحائزين للآخر وكل
 ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
 مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه اذا وجد في

في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان هذه المقارنه
 المطلقة لا يتوقف على المقارنه في العقل اذ هي استعداد المقارنه المطلق
 واستعداد المقارنه المطلقة متقدم على المقارنه المطلقة وهي متقدمه
 على المقارنه في العقل لان الاصح متقدم على الاحتمال والمتقدم على المتقدم
 على الشيء متقدم على ذلك الشيء وهي المقارنه المطلقة متقدمه على المقارنه
 في العقل فلو توقفت هي عليها يلزم الدور فاذن هي المقارنه المطلقة
 غير متوقفة على المقارنه في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته
 يكون صحة المقارنه المطلقة ثابتة وهي لا يمكن الا بان يحصل فيه
 المعقول حصول الحال في المحل وذلك لان اذا كان قائما بالذات امتنع ان يكون
 مقارنته لغيره محلوله فيه وحلولها في ثالث والمقارنه تختص في هذه الثالثه
 فاذا امتنع اثبات من تعيين ان يكون الشيء بالنسب الى الثالثه وهي
 هي مقارنته للمعقول الآخر مقارنه المحل للمحل فثبت ان كل ما يصح ان
 يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان يقارنه
 معقول آخر مقارنه الحال للمحل وكل ما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك
 القيد ولا معنى لعقل ذلك الغير المقارنه ذلك الغير للموجود الجوهري العام
 بالذات مقارنه الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره واذا وجد
 ان يكون عاقلا له كان عقله حاصلا بالعقل لان التغير والحدوث
 من تواليه اما دونه كما عرفت وقوابه انما لا يتم ان كل مجرد يصح ان يكون
 معقولا وما ذكره في بيانه من انه لا مانع من العقل الا الماد ولا احتواء
 وهي متفقيه عن الجوهري في محل المنع وكما يجوز ان لا تتعقل ما في آخره سوى
 العوارض الجزئية اللاحقة بسبب اتحادها وما لا يدرك على انحصار المانع فيها

يكون

ولكن سلفا ذلك لكن لان كل ما يلزم ان يكون معقولا مع غيره
ان يكون عاقلا اذ كان قابلا بنفسه وما ذكره في بيانه فغير تام لان
استغناء توقف هو المقارنة المطلقة على المقارنة العقل لا يستلزم صحة
كونه مقارنا لغيره اذ وجد في الخارج قابلا بذاته بجواز ان يكون
العقل شرطاً لصحة المقارنة فان مهية الجوده وان كانت متحدة في الذهن
والخارج الا ان الوجود الذهني والخارجي متجانسان فيجوز ان يكون
الوجود الذهني شرطاً لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة اذ كان الجود
موجوداً في الخارج قابلاً بذاته لاستغناء شرطاً فان قلت لو كان الوجود
العقل شرطاً لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرطاً
لصحة المقارنة فهو شرط لوجوده فلو كان الوجود العقل شرطاً لصحة المقارنة
المطلقة كان شرطاً لوجوده ايضا والوجود العقل اخص من مطلق
المقارنة اذ هو مقارنه المعقول للعاقل وشرطاً لاعم بان يستلزم
استعداد الاخص به فيكون الوجود العقل الذي هو المقارنة المخصوصه
مشروطاً بنفسه واذا لم يجوز كون وجود الجود في العقل شرطاً لصحة المقارنة
المطلقة بينه وبين الغير جازت المقارنة اذ كان الجود موجوداً في الخارج
قلت ليس المراد بكون الوجود العقل شرطاً لصحة المقارنة المطلقة
ان يكون الوجود العقل شرطاً لكل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة
الى الجود سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل او المعقول حتى يرد ما ذكر
بل ان المواد ان المقارنة المطلقة بين الجود والمعقول الاخر الذي اجتمع
مع العاقل مشروطاً بوجود الجود في العقل ولا يلزم من استعداد المقارنة
المطلقة بين الجود والمعقول المذكور بوجود الجود في العقل بشرط المقارنة

المقارنة بين الجود والعاقل بذلك يلزم اشتراط العقل بنفسه وايضا لو صح
ما ذكره لا يمكن صبره الجود شرطاً لصحة المقارنة ما ذكره من الدليل في بيان يقال اذا
تعلقنا مهية الجود فلا شك في حصول مهية في العقل فيكون مهية الموجود
بالوجود العقل قابله بالموضوع لا جاز ان يكون وجوده العقل شرطاً لوجود
في الموضوع لان وجود العقل نفس وجوده في الموضوع فصح الحصول في الموضوع للمهية
مطلقاً فصح على ذلك الخارجيه الجود مهية ان يتطبع بعد كونها قابله بنفسها
في محل هو الذهن فيصح انتقالها من الجود مهية الى العرفيه والتحقيق ان الوجود
على قسمين قسم يترتب عليه الآثار ويظهر منه الاحكام وهذا الوجود يسمى وجوداً
قازحياً وعينياً واصيلاً وقسم لا يترتب عليه ما ذكره من الآثار والاحكام
وهذا يسمى وجوداً اذ هيناً وظاهراً وغير اصلي وحقايقه ان بالتحقيق والتحقق
الذي يكون لا يحصل الا في المذكور يستلزم المقارنة المخصوصه اعني مقارنه الحال
للمحل لانه نفس تلك المقارنة او نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس
بل المقارنة لازم خارجي له فلا يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه
فلان العرضي محض مشروط بذاته في ذاته ولو سلم انه لا يجوز ان يكون
وجود العقل شرطاً لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة
المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحته به وانه يجوز ان لا يتوقف عليه
ولا يشك في فان العلم غير مشروط بالمعقول ولا متوقفه عليه مع انها لا يشك عنه
اصلاً والشيخ بعد ما اورد الاستدلال على صحة المذكور بان يجوز ان يكون
مقارنة الجود للمعقول عند كون ذلك الجود في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج
لاستغناء شرطاً لوجوده مانع اجاب بان استعداد مقارنه الجود للمعقول ان
ان كان لازماً لمهية الجود مطلقاً سواء كانت في الذهن او في الخارج سقط الكل

بالكلية اذ يمكن في مقارنته الجود للمعقول اذا كان ذلك الجود في الخارج وان لم يكن
لازماتها مطلقا بل انما يحصل لها استعداد المقارنة عند حصولها في القوة العاقلة
29 اما ان يكون حصول الاستعداد مع المقارنة او بعدة او قبلها والاولان
بطلان لا يجب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه ينتج ان يحصل منه
شيء ويكون استعداد حصولها معها وانتفاع حصوله في صفه لموصوف غير
مستعد حصولها فتعين الثالث وهو ان يكون استعداد مقارنته الجود
للمعقول عند كون ذلك الجود في العقل حاصل قبل المقارنة فيكون الاستعداد
نفس مرتبة الجود لان مرتبة الجود عند كونها في العقل قبل المقارنة معقول
والمرتبة المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء
غير المرتبة بنفسي الاستعداد وفيه نظر لان المرتبة المعقولة وان كانت مجردة
جميعا عن اللواحق الخارجية الا ان غير مجردة عن اللواحق مطلقا فانها لا يمكن
في كونها ملحوظة للوجود الذهني فيكون ان يكون ذلك شرطا للاستعداد فلا
يحصل الاستعداد عند كونها في الخارج هذا نعم ان هذا الجود غني عن المسلك الاول
لا سيما كون المبدأ الاول عالميا بغيره على تقدير صحة نتيج ان الواجب لذاته يعقل
الاشياء يحصل صورة فيه وعلى النتيجة بل عند ظهور الفلاسفة قائلين بوجوب
هذه الحجة ينصرون صحتها ويعترفون بنسبتها وما يرد من اشباهها فهي غير
نتيجة له الا ان كلام الشيخ في كتابه الاشياء يدل على ان علمه بها الاشياء يحصل
صورا فيه فهذه الحجة على تقدير تمامها لا تصلح من الفلاسفة الآلة وقد يرد
عن هذا المسلك بوجوه اخرى غير ما ذكره من صحة التعقل بحجة المقارنة وغير
ذلك الا ان استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الفرق مما لا يتوقف بالكتب
المبينة على الاختصار المسلك الثاني انه لا يجوز قاييم بذاته على سبقي وكل

وكل جود قاييم بذاته فان ذاته الجوده القاييم بذاته حاضرة له غير علانية عنه وكل
ما كان ذاته الجود القاييم بذاته حاضرة له لا جود ان يعقل ذاته لان العقل
ليس الا حضور المرتبة الجود للامر الجود القاييم بذاته فثبت انه لا بد
ان يعقل ذاته وذاته على ما عده والعلم بالعلم يوجب العلم بالمعقول فيكون
عالميا بغيره من العلوية وقد يقدّر بوجوه اخرى وهو انه اذا علم ذاته وذاته
مبدأ لغيه فلا بد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيه ومع علم ان ذاته
مبدأ لغيه فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضافته امر الى آخر يستلزم
العلم بكل واحد من المضافين ثم اذا علم ذلك الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك
الغير وقد ثبت ان ما عده واجبا لوجوبه فان مستند اليه ويستلزم سلسله علم
بالاخيرة اليه فاذا علم يلزم من علمه مع بذاته بكل ما عده واجبا بوجوب
الاول انما لزم ان كل جود قاييم بذاته فان ذاته الجود القاييم بذاته حاضرة
له فان المحذور نسب لا يتحقق الا بين المتغايرين واذا لا تغاير بين الشيء
ونفسه فلا اضافة ورد بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة
وهذا الجود باعتبار صلاحيتها للعلو مية في الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي وقد يقال
التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب الامر
فلا يثبت كونه عالميا بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط
المقام هو الاول فليتأمل وتأثيرا انما لزم ان كل ما كان ذاته الجود
القاييم بذاته حاضرة له لا بد ان يعقل ذاته فلو لم يكن العقل البشري حضوره
المرتبة الجود للامر الجود القاييم بنفسه لم لا يجوز ان يكون التعقل
عبارة عن حاله بحسب تحصله في حقنا دون بعض الجود وتأثيرا انما لزم

ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول ان اريد ان العلم بالعلم من حيث ذاته
الخصوصية يوجب العلم بالمعلول كما هو الظاهر من استقراء الاول اذ لا دليل
عليه يعتقد به وان اريد ان العلم بالعلم من حيث انه مبدأ وعلة للمعلول
موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم يكون مبداء للمعلول
موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافه على معرفة المضاف
فما متنع ان يكون موجبا له وان اريد ان العلم بالعلم من حيث انه علة
للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له كما هو ظاهر استقراء الاول
فلنخص ان يمنع كون المبدأ عالما بذاته من حيث انه علة للمعلول فان المبدأية
والعلية امر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته الخصوصية فلم قلتم
انه لا بد من تعقل ذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عاقله لغيره
من المعلولات فلا بد لهم من الدلالة على ذلك فان قلت لما كانت العلة لذاتها
الخصوصية موجبة للمعلول انخصوص من كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول
وهذا ضرورة لا وجه لمنعه وما ثبت ان الحق يكون المبدأ معقولا كون تلك
المبدأ حاضرة لا يجوز ان يكون المبدأ بذاته لزم كون المبدأية معقولة له
لان كون المبدأية معقولة لغيره حاضرة لذاته الحادثة القايمة بذاته لكونه
وصفاته ثم انه يلزم من علمه بكونه مبداء لغيره عليه بغيره وهو العلة
قلت المعلوم لنا هو ان علم الخارج مستلزم لعلم المعلوم
الخارجي واما ان صورته مستلزمة لصورته فليس معلوما لنا بالضرورة
ولا بالضرورة اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام
عين احدنا عين الاخر ان يكون صورتها آخ مستلزمة لصورته الاخر
وانما يكون كذلك لو كان مراد العلم من حيث هو مستلزمه كمراد العلم

له وهو ممتنع وبعد تسليم ان منع كون المبدأ معقولة كونها حاضرة للموجود
القائم بنفسه لان ان المبدأ حاضرة له فان حضور الشيء للشيء انما هو
بوجوده له اما وجوده انما هو كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متماثل
كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والمبدأية وصف اعتباري ليس له
وجود خارجي في ذات المبدأ حتى يحضره باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم
يثبت ايضا حضوره له باعتبار وجوده في الظاهر فان اتضاف الموصوف
بالصفة لا يستلزم ثبوت الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها
معقولة فلا يثبت المطالب الحاضر للموصوف انما هو القائم بذاته هو الوصف
الحقيقي ولو لم يعتد بحضور الصفة للموصوف ذلك لوجب ان يعرف
بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي تنفوسنا من خبرها
وحدوثها وليس كذلك بالضرورة المسكر الثالث ما يخص بعض المتأخرين
وهو ان العلم بحال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل حال مطلق
للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب
تسلو اما الصفة فلان منع الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه و
نفسا تاما من وجه كما اذا اوجب كثر او قريبا وجسيت ونحوها والعلم
مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة واشرفا لنفس
علوما حضوره ينبغي فيما يوجد حضور المعلوم عنده وعدم غفلتها
عنها واما الكبر فلان الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود
بحال للموجود من حيث هو من غير ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان
كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضرورة واما ان كل ما لا يمنع
على واجب الوجود يجب فلان كل ما لا يمنع على واجب الوجود فهو اما

وكل ما يمكن بالامكان لو اوجب لوجب لما عرفت فواجب الوجه يجب العقل
 كونه عاقلا غيره وذكره يفتن على بذاته فثبت كونه عاقلا لذاته وهو اعلا
 الطريق الى ما ذكره في المسئلة لا يشك كونه عالما بغيره من ان ذاته مع
 وجود قاييم بذاته وكل وجود كذا فان ذاته الحرف حاضره لذاته الحرف الفاعل
 بذاته غير غايب عنه وكل ما كان كذا لا بد ان يعقل ذاته لان العقل ليس
 الا حضور المهيبة الحرف للوجود القاييم بذاته فثبت انه مع يعقل ذاته وهو اعلا
 والحاصل انهم تارة يثبتون اولاً انه لا يكون عالما بغيره ثم يثبتون
 انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة
 يثبتون الامر فيثبتون اولاً انه لا يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم
 من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب
 من الطريقين بما قدمناه في المسئلة المتقدمة فتذكر وان الذي يخص الطريق الاول
 هنا ان يقال لانهم ان كل من عقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا لذكر الغير
 وهم لا يجوز ان يكون من خاصية بعض الجود ان يعقل العقول ولا يتمتع عليه
 تعقل انه يعقلها والتفكير على ما يجد الانسان من نفسه لا يزيد حكما كذا
الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئية على وجه كونها جزئية
 قالوا الجزئية المتشككة سواء كانت دائمة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها
 او متغيرة كالمركببات العنصرية التي تكون وتبطل لا يعلم الاول من حيث هي
 جزئية متشككة بل يعلم على وجه كلي لا على وجه ان يعلم مهيبة الكلية فقط بل
 على معنى انه يعلم المهيبة الكلية موصوفة بصفة كلية ايضا لا بجميع في الخارج
 الا في شخص واحد فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج والافالم
 بمنتهى فرق صدق على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئية المتغيرة الزمانية سواء

الفصل الخامس عشر

سواء كانت متشككة كالأجسام او لا كالنفوس علم وجه كونها جزئية فانه قد
 وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة مع فرا كذا يعلم
 علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة باعتبار احوالها في الزمان ولا يعرب
 عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلاً يعلم ان القمر يتحرك كل يوم
 كذا درجة والشمس كذا درجة وبين مطلقتي فليكن تقاطعا على التناصف فيحصل
 لها تحركها مقابل يوم كذا بان يكون الشمس في احد نقطتي التقاطع والقمر في الاخرى
 فيتوسط الارض بينهما فينصف القمر في عقدة الدرس مثلاً وهذا العلم ثابت
 حال العقابله وقبلا وبعد ليس في علمه كان وكاين ويكون ولا يلزم منه خلق
 عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس بالنسبة اليه مع من الاول
 الثلثة وليس بعض الازمنة بالنسبة الى علمه مع حالا وبعضها ما ضيا وبعضها
 مستقبلا في يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلق عن ادراك بعض ما هو واقع
 وبهذا التوفير ظهر ضعف ما ذكره الامام الفخري من ان هذه القاعل يعنى عدم
 علمه بالجزئية على وجه كونها جزئية يلزمها ان زيداً لو اطاع الله او عصاه لم يكن
 الله مع عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيداً بعينه فانه شخص وافعل علم
 حادث بعد ان لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله
 بل لا يعرف كذا زيداً واسلامه وانما يعرف كذا لسان واسلامه مطلقا كلياً
 لا محصورا بالاشخاص ويلزم من القاعل ايضا ان يقال تحدث النبي يوم
 بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدث بها وكذلك الحال مع كل نبى معين
 وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدث بالنبوة وان صفة الشكر كذا وكذا
 وانما النبي بشخصه فلا يعرفه فان ذكر يعرف بالحق والاحوال الصادقة عنه
 لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب

في حقه

ادراكها على اختلافها تغييرا فيلزمهم استنباط الشرايع بالكلية انما قلنا
 انه قلل ضعف ما ذكره الامام لانه لو كان لم يعلم الجزئية الحكمانية عندهم كما
 قلنا بحججنا انما انه يعلم كل واحد مناه على وجه لا يتلحق في الخارج الاعلى
 دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التمييز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله
 وافعاله على وجه يتميز كل مناه عن الاخر او قاترا المعينة الا انه عالم بكون
 بالنسبة اليه مع ما في حال مستقبل لم يعلم ان بعضا واقع الآن وبعضا
 في الماضي وبعضا في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الزمان باعتبار ذاته
 وصفاته بل يعلم كل من الاشخاص واهوالها وفعالها بحيث يتميز عن كل
 منها عن الاخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشرايع واجتجوا على
 الاول بان ادراك الجزئية المشككة سواء كانت دائمة او متغيرة يكون
 بالآلات جسمانية متجددة والاول مع مجر وبالحكمة لا يدرك بالآلة جسمانية والا كان
 مشكلا بالمان كالنفس فلا يكون مجردا عنها بحدوثا تاما وهذا واجب بان لا
 ان ادراك الجزئية المشككة لا يكون بالآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان
 ادراكها يحصل صورة عند المدرك وهو ثم لا يجوز ان يكون العلم
 محض او صفه حقيقة ذات اضافة بدون الصور فلا يحتاج الى آلة جسمانية
 ورد بان لو كان العلم اضافة محض او صفه حقيقة ذات اضافة بدون الصورة
 لزم ان لا يكون الاول مع عالما بالحوادث قبل وجوده في الخارج اذ لا وجود له في
 في الخارج وهو لا في العاقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق الاضافة
 سواء كانت اضافة ذات او اضافة الصفه قبل تحقق اضافة اليه واجيب
 بان لا يتم ان الاضافة متوقفة على تحقق اضافة اليه بل على امتياز الوجود لا يتوقف
 على تحقق اضافة اليه في الخارج ولا في العاقل وقد يعجز هذا العبارة وعلى اصل

انما

اصل الاعتزال لا اشكال لان معدوما لم يكن لها ثبوت في الخارج عدما
 وتمايز ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت اضافة اليه وتمايزه من غير ان يكون
 له وجود في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكره كلام على السند فليست له
 واجتجوا على ان بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية بوجوب
 التنفيذ على وهو علم الله تعالى لان من يفقد في الشيء المعين قبل حدوثه
 ان حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا وانما
 العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجوده اذ هو معدوم لا وجود
 ثم اذا وجد فلا يجوز ان يقع علمه الزمان بعد ما بان يعتقد انه معدوم
 غير مان هو موجود فيه اذ لو بقي ذلك العلم بعد ما كان جهلا ايضا واذا
 لم يبق ذلك العلم وحدث علم اخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغييرا
 في علمه والاعلم بان الزمان ليس من الاضافات الحادثة التي ترجع الى هيئة
 وصفه في الذات مثل كونك محيا وميتا لا في كونه التنفيذ في حقه بل في هيئة
 وصفه لاضافة الى مر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يكن
 في ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير صفه الذات العالمة وذلك لان العلم يستلزم
 الاضافة الى معلوم المعين ولا يتعلق بتغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق
 بالمعلوم لا في علم متانف له اضافة متانفة بخلاف القدرة فيكون التغير
 فيه تغييرا في صفه حقيقة ذاتية في ذلك محيل في حقه واجيب عنه
 بان العلم اما اضافة محض وتغير الاضافة في حقه عن غير متحيز عندهم
 او صفه حقيقة ذات اضافة ولا يتم ان يلزم من تغير اضافة بتغير المعلوم
 تغير ذلك الصفه وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه
 لا تتصور ان يتغير المعلوم اخر وان يكون علما به بل كل صورة فانما تكون

حال

علما بما في صورته فقط دون ما عداه وذلك الى كون العلم صور مساوية للمعلوم
 ثم ولم لا يجوز ان يكون صف واحد لها اضافا وتعلقا متعدد بحسب تعدد المعلوم
 ولا يلزم من تغير المعلوم ان لا يتغير كذا اضافا دون الصفه كما في القدرة
 واجبا بعض مشايخ المعتزلة بان الشيئ المعين قبل حدوثه يعلم منه انه موجود
 وانه سيكون موجودا فافا وجد يعلم بالعلمين الاولين انه كان معدوما
 وانه موجود فان من علم بان زيد اسيد دخل البلد غذا فعند حصول الغد
 يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علم هذا مستمرا بلا غفلة مزيلا
 وانما يحتاج احدا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخله الآن بطريان العقله
 عن الاول ولا من علم ان زيدا ليس في الدار ودام هذا العلم الى ان دخل
 وعلم دخوله فيما يعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج احدا الى علم متجدد
 يعلم به انه لم يكن فيما بطريان العقله عن الاول ورد هذا الجواب بوجه الاول
 حقه حقيقه انه سيقع غير حقيقه انه وقع بالذوق والاختلاف المعلومين
 بوجوب اختلاف العلمين فيكون العلم باحد شي غير العلم بالآخر لا يقال بالمعلوم
 متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف
 العلم يجوز ان يكون صف واحد متعدد تعلقا بها بحسب المتعلق لانها في
 ذلك لا يناسب راي المعتزلة لان العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لا
 صفه ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفه ذات تعلق ان شرط
 العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كان
 واحدا لم يختلف شرطها فضلا عن التناقض الثالث يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع
 في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم
 فلا بد مما يتوهم ان هذا الوجه انما يدل على تفريق العلمين بالا اعتبار لا بالاداء

والباري متعبر علم العقله
 فكان علم بانه وصدق علمه
 بانه سيوجد وعلمه بانه
 في انه معدوما عين علمه
 بانه كان موجودا فلا يلزم
 من تغير المعلوم من عدم
 اني وجوب تغير علمه

بالاداء كما هو المراد اذا لزم الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا
 باعتبار آخر وتحقيق كلامهم في علمه بالجزئيا هو ان الاشياء المرعاه اليه لها
 تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدون ان يكون تغيرا تدريجيا كالحرارة وما
 فان لها سوية منطبقه على الزمان متتبع وجودها بدون ان يكون فوريا كالكون و
 الفساد او ما يكون محلا للتغير على احد الوجهين كالأجسام فان الجسم
 من حيث ذاته ليس محلا يتحصل الا في الزمان او في ظرفه لكنه يكون محلا
 للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدون انما مالا يكون تغيرا ولا محلا كاليد الاول
 والعقول المتفارقة فانها ليست تغيرا ولا محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان
 بوجوب ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وهاض ومستقبل كما
 ان الاشياء الممكنة اليه لها تعلق بالمكان ولا يوجد بدون ان يكون
 الاختلاف في الشئ الطول والعرض والعمق او ما يكون حائلا فيما له تنكس
 الاختلاف اذا ما مالا ليس له ملك الاختلاف اذا ما خلا فيه كالجو فلا
 تعلق له بالمكان ولا ينقسم الا ممكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد
 ومتوسط فذاته بعالم يمكن تغيرا ومحلا للتغير بوجه لم يتصور له
 اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته
 الحقيقه فلا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لان علمه صفه
 عارضة للزمان بالعكس الى ما كتبه بجزئيه بل كان نسبتا الى جميع الازمان
 سواء فالوجود من الازل الى الابد معلوم له بحسب وقائمه العلميه
 اليه مع واقعها فيها لكن لا من حيث دخل الزمان في علمه بحسب وصفه
 بالنظر اعني الحالى والعقلى والابتدائي ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن
 حكمه لانه كما يمكن ما عكس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور له

الاشياء واقعا في الحال او كما في المستقبل بالعيان الله مع قدم ادراك
 الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض
 الاشياء بالنسبة الى الله في الحال او كما في المستقبل ولم يعلم على هذا الوجه
 مع ما ذكر من ان الله مع لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث
 انها مرتبة متحصصة باوصاف تختص بجزئياتها بوجوه جزئية وان لم يتبع
 نفس تصور من وقوع اشياء مستلزمة جهلا من بعض الوجوه تعالى
 قول المبللين علوا كبيرا مع انه متناقض كما ذهبوا اليه من ان الكل
 معلوم للواجب العالم بذاته فالعلم التام بخصوصية العلم يستلزم العلم التام
 بخصوصية المعلوم وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من
 حيث هي جزئية جهلا نية وان كان كما لا يوجد الا انه ليس كما لا يخلو
 لانه يوجب نقصانا من وجه لا استلزامة الجسمانية والتركيب فلا استحالة في عدم
 ثبوته للواجب مع وان العلم بالعلم انما يوجب العلم بالمعلوم لا العكس به
 وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احسن لا يمكن
 الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا يتناقض ووقع هذا الاعتذار بان يكون
 ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة
 الى الواجب وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علم
 المدرك لذاته كما لا يقتدر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها
 هو هو كذلك لا يقتدر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة اخرى غير صورة
 ذلك الصادر التي هو بها هو واذ كانت ادراك كثير من الاشياء بالصور
 التي تتصوره وتنفرد ولا يحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها
 الى صورة اخرى من غير تضاف الصور فيها بل تدركها بذاتها كما

كما تدرك غير ما يجمع كونها لم تصدر عنها بانفادها بل من غير ما يصدر
 عنه مجموع الموجودات الممكنة لذاته تدركه غيره الذي لم يصدر عنه ان لا يتغير
 في ادراك ما يصدر عنه الى غير ذاته المعينة فتكون المدرك محل الصوت المدرك
 ومثاله الجسم شرط في ادراكه انما هو شرط ما يمكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء بالاضطرار
 لذواتنا ولو تمكن حصول الصور لنا من غير الطول لجنبنا حصل الادراك ايضا من غير حصول
 فان الطول انما كان حصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التعقل والادراك فاحتمالنا بالتعقل
 لا بالذات وحصول العلم للعلم الفاعل فيكون حصوله لغيره ليس دون حصوله للعلم الفاعل
 فيكون المدرك فالعقل الفاعل لذاته معلوم لذاته حاصلا من غير ان يكون حالة
 فيه هو عاقل لما من غير ان يتحل فيه فاذن الواجب لذاته كما لا ينزبط عقلا لذاته على ذلك الوجه
 فلهذا وان زاد بحسب اعتبار المتعبرين فكذلك وجود المعلوم الاول ولتعقل الواجب اياه لا
 ذاته على ذلك معلوم الاول وعقلا لذاته على ذلك معلوم الاول والآخر العليين
 في الوجود مع تفاوتها لا اعتبارا فيقتضي اتحاد معلومها في الوجود مع التباين لا اعتبارا في
 بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للمعقل الذي هو اول العقول لا يحتاج فيه الى حصول صورة
 مستقلة تحل في ذلك الاول ثم لما كان لا موجودا يكون الاول معلوم الواجب وجب ان يعقل
 جميع الموجودات الممكنة الوجود بما فيها من الصور التي يدرك بها تلك الموجودات الممكنة ما
 ليس من معلومها وان لا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصورتها اخرى
 بل باعتبار تلك الصور فيكون جميع الموجودات الممكنة بلاش من الازل الى الابد معلومة
 له مع كل ذلك من غير ان يكون في حاله كان ولا يمكن ان يكون بل هو حاضر عندنا في اوقافنا
 من غير لزوم مح من الحياكة التي تدركه كيفية حاله مع هذا ما ذكره ويند عليه انما هي اذ ادركنا
 الاشياء بالصوره ولم نحج في ادراك الصور الا صور اخرى لان مصدر الوجود هو اولي بان لا
 يقتدر في ادراك ما يصدر عنه الى غير ذاته المعينة وانما يتم له ان مطلق حصول الاشياء بالصور

ما لم
 توجد

في الادراك ونوعه ولم لا يجوز ان يكون الحصول للفاعل متخالفين
 في الحقيقة وكيف في الادراك الحصول للفاعل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول
 الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره دون حصوله لفاعل او كون حصول الشيء للفاعل اقوى
 في حصول الحصول للغير من حصوله لفاعل انما ينبغي لو كان المتغير في الحصول مطلقا
 الحصول لغيره دون حصوله الحصول للفاعل ونوعه والحاصل انه يجوز ان يكون
 مفهوم الحصول للشيء اعراضيا بالنسبة الى ما يصدق عليه من الحصولين ويكون
 المتغير في الادراك هو واحد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول
 للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن المعروف الذي ليس معتبرا في الادراك
 حصول الادراك وقوله ان كان كون المدرك محلا لصورة المدرك ومثاله شرط في الادراك
 لما احسن ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا فليس شرط حصول
 الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا في الادراك يجوز
 ان يكون كل من حصول الجود لذاته وحصول الصفات للفاصل به له وحصول الصور
 والمثال كافي في الادراك ولا يكون حصول الحصول للعلل كافي في الادراك
 اياه لاحتمال ان يكون الحصول المذكور متخالفه باختلافه ويكون كل من تلك
 الاول شرط على البطل في الادراك كافي فيه دون الرابع وايضا لو كان عليه
 بالاشياء عبات عن وجودها لم يكن على ما متقدما بالذات عليها لا متشاع تقدم الشيء
 على نفسه فلا يكون لعل في ادراكه في وجوده فيكون الاول في فاعله بالطبع لا بالا
 مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه في قادر مختار الا ان قدرته واختياره
 لا يوجبان كفاية في ذاته وان فاعليته كفاية لاختياره من الحيوان لان افعالهم
 تابعة لاغراضهم ولا كفاية لاجبورهم من ذوى الطبائع الجسمانية فان عليه
 هو عين ارادته وانما يصح جعله على ارادته اذا تقدم على مقول بالذات ومثاله

ومثاله الصدور وانما اذا كان عينه فلا يتم ان الامام الغزالي هو قدر الجواز
 من احتياجهم على الدعوى الثابتة بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدا
 لها اضاف متعدي وان يكون اخلافي المعلوم انما يوشى في اخلاف الاضافات
 دون العلم نفسه وانما قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخل في حقيقة
 العلم ومما اختلفت الاضافة في اختلاف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومما حصل
 الاضافة فقد حصل التفسير فهو وادانته لوصف هذا الزم ان لا يعلم الاوالة
 الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهن
 مختلفات لا محالة قالوا ضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون على
 بالاختلاف على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واخلاقا فلا تعدد فقط
 مع التماثل اذ التماثلات ما يبد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا
 مسد العلم بالجماد ولا العلم بالنباتين يمسد العلم بالسوا فلا ينطوي تحت
 علم واحد هو علم بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه به بالاشياء ينطوي تحت علم
 واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم
 ان هذا الالتزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه به صور متعدي
 بتعدد المعلومات انه متمسك بهذه الجهة على عدم علمه بالجزئية الزمانية
 من حيث هي جزئية زمانية فما ذكره من التفسير غير تام في الجواب وقوله
 فيوجب اخلاقا فلا تعدد مع التماثل غير صحيح قوله اذ التماثل ما يبد
 بعضها مسد البعض ان اراد في جميع الاحكام ثم والانه يتصور تماثل
 بين اثنين اصلا وان اراد في بعض الاحكام او فيما يجب ويمكن ويتبع
 فيمكن لانهم ان العلم بالجزئيتين لا يمسد العلم بالآخر في **الفصل الثاني عشر**
 في ابطال قولهم ان العلم بالاشياء بالارادة قالوا ان الاجرام الفلكية جواهر

الفصل الثاني عشر

لها نفوس متعلقة باجرامها نسبتها اليها كسب نفوسنا الى ابداننا فكما ان ابداننا
 تتحرك بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذلك الافلاك وسموات الارض وان
 كانت من الامور الممكنة فان الله تعالى قادر على ان يخلق اجساما في كل جسم فلكيا
 او عنصريا صغيرا او كبيرا مستديرا او مضطربا ككرة الانسان في اثبات وقوع ذلك
 بطرق الفلاسفة العقلاء وجمهور المتكلمين ان قالوا الفلك جسم متحرك
 بالذات وكل جسم متحرك بالذات في حركة اما طبيعية او ارادية او قسرية لان
 مبدء الحركة اما خارج عن المتحرك عنان عنه في الوضع والاشارة او داخل
 الحركة القسرية والذات لا يخفى ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة او لا
 والاول الحركة الارادية والتمت الطبيعة لا جازان يكون حركات الافلاك
 طبيعية لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستعداد يكون ذلك الوضع
 هو عين التوجه اليه فيكون الكمر وعينه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في
 حاله واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانما في بديهة ولا جاز
 ان يكون قسرية لان القسرة انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع
 فلا قسرة ايضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة الناس
 فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافرها في المناطق
 والاقطاب اذ لا تصور هناك الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما
 شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فتبين ان يكون ارادية
 به وجوابه اننا لانعلم ان الافلاك متحركة والذات عقل عليه الرياضيون
 في ان الافلاك متحركة في انما تدور على حركات الكواكب ان
 الافلاك وانما ثبتت حركاتها لا امتنع الخلق عليها وهو نعم وجاز ذكره
 من الابل على امتناع الخلق عليها من انها لو كانت قابلة للخلق لكانت

لكانت اجزاءا قابلة للتفرق فيلزم ان يكون الجسم متحرك قبل ان يتفرق
 لا يكون الا بالحركة المستمرة فعمل تقدير تسليم انما يقع في الحدود دون ما عداها
 واما الطبيعيون فيعتقدون في اثبات كون الافلاك متحركة بالاستعداد هو
 ان كل جزء من الاجزاء المفردة التي للفلك لا يثبت من الوضع والحالة ذاتا
 ما هو عليه بحسب ذاتها والايكانت متخالف في الطبيعة لا خلافا في
 الموازن فلا يكون بسيطا في ذاتي وضع يعرض له فهو حاله ممكنة الزوال
 نظرا الى ذاته وامكان زواله كمنصف في انتقال كل واحد من اجزاء
 الى وضع آخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جاذبة ولا تصور
 الا بالميل لان الميل هو العلم القسري للحركة فيجوز ان يكون في الافلاك
 ميل مستدير فوجب ان يكون في مبدء الميل مستديرا لان امكان الميل
 يدل على امكان المبدء والتمتداده هو الصورة النوعية التي لا يجوز ان
 يكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجود مبدء الميل
 المستدير في الجسم البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك الميل
 بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا مستبعد اذ لا عائق عن الحركة
 المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يتنحى ووجود
 عند الاجرام السماوية ووجود مبدء الميل وعدم العائق يدل ان
 على وجود الميل بالفعل في مبدء الميل مستديرا بالفعل بحسب الطبع
 فمن متحركة بالاستعداد هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير تام
 اما اوله فلا يمتنع على البساطة وذلك لا يتم الا في الحدود دون ما عداها
 واما ثانيا فلا يلزم لعدم وجوب الوضع والحالة ذاتا للاجزاء المفردة
 الفلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها يجوز ان يكون

ذوال الوضوح والحاجة الى الحركة غير انما اعتبرت تلك الحاجة والوضوح موصوفا
 كانت تلك الحركة طبيعية وقسرية لا يقال لو لم يكن الحركة عليها بالنظر الى طبيعتها
 فكانت متمتعة بالنظر اليها وامتناع ذلك بالنظر الى طبيعتها عبارة عن
 اقتضاء طبيعتها لعدم حركتها اعني سكوتها ومعناه وجوب الوضوح
 لطبيعتها الاجزاء فلو لم يكن الحركة عليها لزم ان يجب الوضوح بالنظر الى طبيعتها
 هدف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الآخر منه
 تحت فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات يحال لا يتغير
 اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية
 لا ياتي عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية لا ياتي
 عن الفوقية والالزام اختلاف مقتضيات طبيعتها واحده بسبب فبالنظر
 الى طبيعتها يجوز ان يهيئ الفوقاني تحتانيا وبالعكس وما ذكرنا الا لجواز
 الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله لا بالقول
 لانهم ان معنى اقتضاء طبيعتها السكون وجوب الوضوح لطبيعتها الاجزاء
 فانه لا يكفي في وجوب الوضوح وجوب سكوت تلك الاجزاء فقط بل لابد من ذلك
 من وجوب سكوت ما اعتبرت الوضوح والحاجة الى الحركة معه وهو فلا خلاف
 والفوقية والتحتية بنصف الفلك اعتبارا من حيث هو لا بالواقع
 ان النصف من الفلك محاذ لنصف من الارض والنصف الآخر منه محاذ لآخر
 منها والنصفان من الفلك لا يقتضي طبيعتها محاذة لنصف الارض
 بعينها ولكن ذلك لا يستلزم جواز الحركة على الفلك بل يكفي في ذلك جواز
 الحركة على الارض قسرا وطبعا ولا ينافي في ثباتها على حالها واحاطا لثباتها
 فلو فرض ان يلحق بجوهر الفلك صورة نوعية لا يشرك فيها جزؤه فيكون

فيكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يتغير قسرا وطبعا
 فلان لا نعلم انه يجب ان يكون في الافلاك مبداء ميل مستدير فان ثبت
 على تقدير صحة ما تقدم امكن الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل
 المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدائه بالفعل بل امكانه
 فان قلت قد اقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبداء هو الصورة النوعية
 فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجه بالفعل يلزم وجوده فيه بالفعل والا
 لم يكن الفلك موجودا بالفعل لامتناع وجود الجسم بدون الصورة النوعية
 قلت كون المبداء هو الصورة النوعية مما اذ لم يثبت فيمليق الا انه يمكن
 وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبداء في الصورة
 النوعية الفلكية لجواز ان يكون امدا خارجا وما قيل من ان الامر خارجي
 يكون قاسرا ولا قاسرته مما اذ لا دليل عليه فان قلت لا يخفى من ان يكون
 المبداء الصورة النوعية او الامدا خارجي فان كان الاول فلا ريب

وجوده فلا ريب ان كان
 التوكل القسري وقد ثبت عند جميع
 مبداء ميل طباعي وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه
 واما خامسا فلا نعلم ان وجوب مبداء الميل المستدير في البسيط والعلل
 انه لا عايق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا
 ولا يعوقها عنه انما يصح في الطبيعة ككونها غير شاعرة واما في الطبيعة الذرية
 هو انهم منها والحلام فيه منها فلا واما سادسا فلا نعلم ان لا عايق عن
 الحركة المستديرة الا في ميل مستقيم او مركب وانما يتم لو انحصر العايق
 في الجسم بوجهه واما ايضا امتناع وجوده في ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجزاء

وجوده فلا ريب ان كان
 التوكل القسري وقد ثبت عند جميع
 مبداء ميل طباعي وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه
 واما خامسا فلا نعلم ان وجوب مبداء الميل المستدير في البسيط والعلل
 انه لا عايق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا
 ولا يعوقها عنه انما يصح في الطبيعة ككونها غير شاعرة واما في الطبيعة الذرية
 هو انهم منها والحلام فيه منها فلا واما سادسا فلا نعلم ان لا عايق عن
 الحركة المستديرة الا في ميل مستقيم او مركب وانما يتم لو انحصر العايق
 في الجسم بوجهه واما ايضا امتناع وجوده في ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجزاء

السماوية لان ذلك لم يثبت الا في الحدد واما ما بها فلان لا يتم ان وجود
 مبدأ اكمل و عدم العايق يدلان على وجود اكمل بالفعل فيما يجوز ان يكون
 هناك شرط توقف وجود اكمل عليه ولا يوجد اكمل لا انتفاء ذلك الشرط ثم ان
 ما ذكره من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان الاجزاء
 التي بدور عليها الفلك على تقدير حركتها يد الاجزاء التي لا يدور عليها وان التقطعت
 اللتين يكونان قطب الفلك بواحد من السائر النقط المعروفة فيه فكونه متحركا
 على وضع مخصوص وقلبين مخصوصين تدرج بلامرجه وربما اجابوا عنه
 بان ذلك يخص الامد عايد الى حركته وان لم نعلم بعينه هذا ولو سلم ان الفلك
 متحرك فلان ان لا جائز ان يكون حركته طبيعية قوله لان كل وضع يتوجه
 اليه المتحرك بالاستدارة ان يكون تدرك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه
 ثم لان الوضع قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يباعا ويل غايته انه توجه الى
 مثل ولا يتم استحالته فان قلت يمكن ان يستدل على امتناع كون حركه الفلك
 طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكره سوان يقال المتحرك بالاستدارة
 كما يظن حركته المستديرة وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة
 لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور
 والارادة هذا منقول من حركته الحركية من علو الى سفلى بطبيعة فان اية نقطة تعرض
 في وسط المسافة يطلبا للحركة ثم يتركه فان قلت ليس اعطاهما ذلك
 من انما في من النقط الواقعة في وسط المسافة بل اعطاهما هو الحصول
 في الحيز الطبيعي ومن ضرورية مرور الجسم في حركته الى تلك النقطة قلت فكذا
 فيما نحن بصدده يجوز ان لا يكون الا وضعا انما كونه مطلقا بالطبيعة
 بل يكون اعطاهما للحركة فان قلت الحركه ليست من الامور اعطاهما لكونها بل يفتقر

الاول

حقيقته التاوي الى الغير فلا يكون مطلبا لها بل لغيره قلت نعم ان الحركه
 لا يكون مطلبا لها ولا يتم ان حقيقته التاوي الى الغير فان هذا من مصاديق
 الفلاسف وما الدليل على ذلك لا يلزم من وجودها مع التاوي وانما يكون
 حقيقته ذلك ولو سلم اننا لا يكون طبيعته ولكن لاننا لا يكون قسرية قولهم
 لان القسري لا يكون على خلاف الطبع ثم اذ لا يلزم من عدم الطبيعة انما
 كون الحركه قسرية فانما حركه المتحرك من مبدء خارج سواء وجد للمتحرك
 طبيعته تنفض خلافا او لم توجد وما ذكره من ان العاقد للميل الطبيعي
 لا يترك بالقسري لزم ان يكون الحركه مع العايق كمن لا يمتنع على ما عرف
 في موضعنا على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون
 هناك طبيعته تقتضي ميلا مخالفا لهن الحركه فانه يجوز ان لا يكون حركتها
 المستديرة طبيعية ويكون للافلاك المتحركة بها طبايع تقتضي غير تلك الحركات
 ويكون تلك الحركات قسرية ولاننا ايضا انما لو كانت حركاتها قسرية كانت
 على موافقة القسري فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان الفكر محملا
 في الافلاك وهو **الفصل الثاني عشر** في ابطال ما ذكره من الغرض
 المتحرك للسماء قالوا الغرض المتحرك للسماء هو التشبه بالعقول المفارقة لانه
 حركه الفلك اراديه كما مر وكل حركه اراديه فهي لغرض فان ابدله تشبه
 بان الحاله الميلا بنية الحساسة بالارادة لا يتعلق الا بشئ مشعور به يترك
 بالارادة وجوده اولى من عدمه وذلك الشئ هو السمع بالغرض وما يتوهم من
 ان لنا حركات اراديه من غير ان يكون هناك غرض كحركه العايق بالحي
 والاسم والنامم فجوابة ان في العيب ضربا خفيا من اللذات وان النامم
 واسم اعطاهما بالتحليل البين او ازاله حاله محلوله او ازاله وحسب

السماء السابع عشر

و عدم تذكر العايب والنايم والسبح لتخيل تلك الغاية لا يستلزم عدم تخيلها
 لان تخيل الغاية في الشعور بذلك التخيل في آخره واخفاها ذلك الشعور في ثالثه
 وجود التذكر على جميعها فلا يترتب من عدمه عدم التخيل لجواز ان يكون لعدم الشعور
 بذلك التخيل وعدم اخفاها الشعور واذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من عرض
 فالعرض لا يخفى من ان يكون حسيا او عقليا لا يجوز ان يكون العرض الحركي للفعل
 حسيا لان كل عرض حسية فالداعي اليه اما جذب الملايم او دفع المكافرة ولا يخرج
 عن مذهب لان كل من تصور حسية لا يكون فيه جذب ملايم ولا دفع مكافرة عند
 الحد بل لم يجر ان يكون غرضه باعنا عن الفعل بالفرونة فحذب الملايم هو
 الشهوة وقد دفع المكافرة هو الغضب وحقا محال ان على الفلك لانها مختصان
 بالجسم الذي يتفعل ويتغير من حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس والافلاك لا يتحرك
 ولا يتغير من صورته الجسمية الى صور اخرى ولا يكون ولا يتغير بتبدل صورته
 النوعية بعضها ببعض ولا يتغير ولا يتحرك ولا يتكاثف ليتغير بمقاديرها
 زيات ونقصانها ولا يتخيل في كلياتها من اشكالها واستدارتها بل لا تتغير في
 الاوضاع الى لا يتصور كون بعضها طبيعيا واولى لانها ليسا ظاهرا يكون
 شبيها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حالة
 ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها
 لاعراض حسية فتعين ان يكون العرض امدا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يكون
 يمكن حصوله بالحركة او بمتنجه وآتيا بظلال الارواح المتبعثة عن تصور
 عقلي لذات عاقله بحسب ذاتها عند العوارض المادية يستحيل ان يكون
 كونه في الحس لان طلب الحس لا يدوم ابد الدهر فلا بد من اليأس عن حصول
 ما هذا اشارة فتنف الحركه ولا تتصور ولا يكون الحركات الفلكية واجبة الدوام لانها

لانها حافظه للزمان الذي تمتنع عليه العدم سابقا ولا حقا فتعين ان يكون
 حصوله بالحركة وحقا اما ان يكون خائدا الى العالم العنصري او الى نفسها
 او الى امداع منها لا سبيل الى الاول والثالث والا يلزم استحالة الكامل بالناقص
 اما مع الثالث وهو ان يكون العرض خائدا الى العالي فقط لان العالي كامل
 وقد استفاد كمالا من السافل الذي هو ناقص واما مع الاول وهو ان يكون
 العرض الى السافل فلان اتصال ذلك العرض الى السافل يجب ان يكون اولى بالبين
 الى الفلك والآن لم يسلح غرضه ولا يتغير الفلك الاولوية من السافل بايصال
 كمال اليه على ان العالم العنصري أحق بالنسب الى اجراما الشريفة من ان يتحرك
 لاجلها فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس مجموعها بالنسب
 الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجموعها
 فتعين ان يكون العرض خائدا الى انفسها وحق لا يخفى من ان يكون ذلك العرض
 نبيل ذاتا او نبيل صفة لذات او نبيلة ذاتا او صفة لذات لا سبيل الى الاول لان نبيل
 الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا نبيلت وقفت الحركه وهو محال لاستلزامه
 انقطاع الزمان ولا الى الثاني لان نبيل الصفة لا يتصور الا اذا انشغلت من
 محالها لظالها بالحركة وهو محال لا تقدر من ان الاعراض تمتنع عليها الانتقال
 فيكون العرض تمتنع حصوله بالحركة وقد عرفت استحالة كون العرض كذلك
 وان لم ينتقل بحسبها بل حصل ما تكلما فيما نبيلت بحسب شبيها هو الذي
 نبيل فتعين الثالث وهو ان يكون العرض نبيل نسبة ذاتا او صفة فيكون
 معنوق موجود ويطلب الشبهة به فالخطا اما ان يكون نبيل الشبهة المستقر
 اي شريفا واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين اما انقطاع الحركه او طلب
 الحس او يكون نبيل الشبهة المستقر اي شريفا بعد شبيها بحيث ينقضي شبهة ويحصل

شبه آخر فلا يخفى اما ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والآن
 بطاير الارزاق ووقوف الفلك فان اعطى محفوظا النوع بتعاقب افراد غير متناهية من
 المشايخ الغير المتناهية مع العشوق امامين حيث يراون من القوة او من
 حيث انه بالقوة والآن لا يكون بالقوة نقصان فلا يكون مطا فليكون اعطى
 حصول المشايخ الغير المتناهية مع العشوق في صفا كمال غير متناهية ويكون
 ولا يجوز ان يكون ذلك العشوق المتشبه واجبا والا لكان التشبه في جميع
 السماوات واحدا لان المطلوب كان واحدا كان الطلب لا محالة واحدا
 ليس كذلك لان حركة الافلاك مخالفة في الجهة والسرعة والبطء ولا ان يكون حركتها
 فلكيا او تنافلكية والامكانات حركة التشبه والتشبه به متفق في الزمان والسرعة
 والبطء وليس كذلك ولا عقلا واحدا لما قد فتعين ان يكون التشبه بعقولا
 متكثرة مع بالفعل من جميع الوجود فيقتضي بها النفوس الفلكية حتى لا يقع
 فيها شيء بالقوى لا على معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل حالاتها بالفعل
 في وقت ما بحيث لا يقع فيها من الامكانات الممكنة لها شيء بالقوى في ذلك الوقت فانها
 لو كانت كذلك لصارت عقلا واحدا بالكلية لم يبق حركتها للفلك فينقطع حركتها
 وقد عرفت ان ذلك محال على معنى انها تقصد بالتشبه باخراج كالاتها كلها
 الى الفعل فكذلك لا يخرج كلها الى الفعل وقد بد على سبيل التدرج شيئا بعد
 شيء لا الى زايه والامكانات اللايقية به متناهية بحسب ما هو اخرج الاوضاع
 التي فيه بالقوى الى الفعل اذ ليس بالقوى في غير متناهية بحسب ما هو بحسبه و
 ليس ذلك هو الاوضاع بل اعداد ارجل واعلى فلا فلك باخراجها الاوضاع
 الممكنة التي لا جرمها من القوى الى الفعل يحصل بها التشبه في كونها بالفعل
 الى الجواهر العالية فيقتضي تشبهها المندور كمالا متناهية فكل نفس من هذه

فانما يكون
 في كل حال
 غير متناهية

منه النفوس ينشأ عنها ما ينال من مبدائها القديمة حركة وتلك الحركة بعد التحصيل
 كمال يشهد عليها وتلك الحركات بوجوب شوقا وحركة مستمرة لا شرا في آخر
 هكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركاتها المعقدة لتحصيل
 على التوالي وبهذا يظهر ان ما قلنا من ان الكمال افضل من الكمال ان الحكماء ذهبوا
 الى ان حركات الافلاك مجرد اخراج الاوضاع من القوى الى الفعل لئلا يقع
 في الفلك شيء بالقوى وشقوا عليهم بان الواحد منها لو اخذ ينتقل في زوايا
 الدار قايلا ان مقصود ان يخرج اوضاعه الى القوى الى الفعل بعد جابها
 مجزئا من قبيل بعض الفطن اذ الحكماء لم يذهبوا الى ان حركاتها مجرد
 في كل طلبا للامكانات اللايقية بها متناهية بحسب ما هو بحسبه وهو الاوضاع ومنها ما هو
 بحسبه وهو اجل واعلى منها وحقيقة ان الفلك متحرك ويخرج بواسطته تلك الحركات
 الاوضاع الممكنة من القوى الى الفعل وتحصل له بواسطته كل وضع نسب الى القول
 التي مع بالفعل من جميع الوجود ثم اذ ازال وضع زايه ذكر الشب الذي كان بواسطته
 ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل نسب آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ
 بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع التشبه بتعاقب المشايخ وقيل بحسب بواسطته
 تلك المشايخ الذين من مبداءه فهناك اربع سلاسل سلك الحركات ثم سلك
 الاوضاع ثم سلك التشبه ثم سلك الادراكات والامكانات والاضاع كما كانت
 للحجج والاشياء وما يترتب عليها فمن كمال النفس من اعل الى ان تعاقب من
 الاوضاع يستلزم رشح الخيرة على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف الاوضاع الجرام
 النيرة مختلف آثارها في الاجرام السفلية وينشأ تلك الآثار من الخيرة
 ما انت خير من تلكه وان لم يكن لتأسيس الى الاحاطة بتفاصيله قالوا فلك
 تشبه بالماضي باخراج الاوضاع الممكنة من القوى الى الفعل في كونها بالفعل

الحركة

والحركات

راجحة عن الجبر على القول وتوقع السافل وان لم يكن مقصودا من حركة الافلاك
 قصدا كما عرفت لكنه مقصود بتعاضد حيث انما تشبه به بالفعول وليس حالها
 ان تنقل في زوايا الدار كذلك فلا ورواها ذكرها من التنبؤ ثم انه
 لا يتعذر في ان يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخراجها الى اوضاع الممكنة لاجرامها
 من القوى الى الفعل استعدادا يترتب عليها فيضالك الكائنات وكون النفوس الانسانية
 اذ هي مختلفة باختلافها فيكون استعدادها بحصول الكائنات اقوى من
 استعداد النفوس البشرية فيتم استعدادها بحصول الكائنات باخراجها الى اوضاع
 الممكنة لاجرامها من القوى الى الفعل فيفيض تلك الكائنات عليها من مبدئها بحسب
 النفوس الانسانية بهذا غاية تقدير ما ذكره في هذه المسئلة وجوابه انما ان
 ان الحركة الفلكية ارادية وما ذكره والبيان من الدليل فقد عرفت ضعفه وكلام
 ذلك فلا يتم لزوم غرض مغاير للحركة ولم لا يجوز ان يكون الغرض نفس الحركة وما يقال
 من ان حقيقتها التاثير الى الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه
 ولو سلم ذلك فلا يتم ان الغرض لا يكون حيا قوله لان الداعي اليه ما الشهوة
 او الغضب هما الحاملان على الفلك فلما لا يتم اسخا لهما على الفلك فان اللازم
 في البسطة هو تشابه اجزائه المتعددة في الحقيقة واما تشابه احواله فيكون
 لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهوة غير متناهية بحسب محسوسات غير
 متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من مقولات غير متناهية
 على ان ما ذكره من ان الفلك لا يخفق ولا يلتئم ولا يكون ولا ينفذ
 فلا يتغير من حالة ملابية الى خلافا ان تم فانما يتم في الحد الذي هو الفلك
 الا ان لا يكون ما سواه فيقتصر دليلهم عن مدعاهم ثم لانهم امتنع طلب
 الحق وما ذكره من ان الاراق المتباعدة عن تصور عقله لا يجوز بحسب ما

حقيقة

ذاتها عن العوارض انما هي سخيلا ان يكون نحو شي في كلام افناعي
 لا يقول عليه في اعطاب التبرأ منه وكذا ما ذكره من ان طلب الحق لا يدوم
 ابد الدهر بل لابد من اليأس عن حصول ما يذاته فانه ليس بيقين و
 لان ايضا امتناع استكمال العالي بابا فلما لم لا يجوز ان يكون السافل
 حال ليس للعالي فيستفيد منه وان كان كمال العالي اكثر مما ذكره ومن
 ان العالم العنصري اصغر بالنسبة الى اجراما الشريفة من ان يتحرك لاجراما
 فكلام خاطيء ولان ايضا انه لا يكون الغرض نيل ذات قولهم نيل الذات
 لا يكون الا دفعة فوقيت الحركة فينقطع الزمان ويخرج قلنا لانهم
 امتناع انقطاع الزمان وقد تقدم في مسئلة قدم العالم وتوكل فانما
 ينبغي في الفلك الا عظم لان الحركة الحافظة للزمان انما هي حركة فقط
 ولان ايضا ان التشبه به لا يجوز ان يكون واجبا قولهم الا لان كان التشبه
 في جميع السماوات واحدا قلنا نعم ولم لا يجوز ان يكون التخالف لا حقا
 القوابل في النوع او باختلاف الكمال المتشابه في الواجب بحسب اعتبار
 ولان ايضا ان لا يجوز ان يكون التشبه به حرا فلكيا او نفسا فلكية قولهم
 والا لكانت حركة التشبه به والتشبه واحدا في السرعة والبطء والارتفاع
 قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان التشبه في الحركة واما اذا كان التشبه
 في حال آخر كحجم الفلك او نصفه فلا ولا يتم ايضا انه لا يجوز ان يكون عقلا
 واحدا قولهم اذ يلزم في تشابه الافلاك في مناجاة الحركة وسرعتها وبطؤها
 هم اذ يجوز ان يكون لعقل واحد كالاتي متعدد في تشبه كل فلك به في
 من كماله فلا يوجب التشابه فيما ذكره قلنا يثبت بقدرة العقول كما زعموا
 قال الامام الغزالي نقول لهم ما ذكره عن من الغرض ان التشبه بالعقل حاصل

بالحركة المتعينة فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وملاكات حركات الكل الى جهة واحدة
 وان كان في اختلاف في نفع العالم العنصرى فهذا اختلاف بالعكس فان كل ما ذكره من
 حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثنية والتدبير وغيرها يحصل
 بالعكس ايضا يمكن لنا الى الجهة الاخرى فما بالنا لا يتحرك مرة من جانب ومرة من
 جانب استيفاء لما يمكن لنا ان كان في استيفاء كل ممكن كماله وتقابل ان يكون
 لهم ان يتخلصوا عنه بان المقصود بيان عرض الافلاك في حركاتها الارادية
 لا بيان عرض اختيار الجرم وما ذكره لا يضر فيما هو المقصود ورض اختيار
 الجهة امر لا يهتدى العقول الى اكتناء ذلك ولا ندعى الاطلا على جميع احوال
 ملكوت السموات فان النفوس الانسانية التي في عالم الغربة والانفاس
 في كدورنا الطبيعي وظل الربوب لا تطلع على جميع في العالم العنصرى
 الذي هو حقد واخر بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع تطلع
 ما في عالم الافلاك **الفصل الثامن عشر** في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلقة
 على جميع الجزئيات الحادثة ما كان وما يكون وما هو كايون في الحال قالوا جميع
 الامور الكائنة مما تحقق ويحقق او هو محقق في الحال مرتبة في المبادي
 العاليه من العقول الجبروت والنفوس الفلكية اما رثاها في العقول فكل
 الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيه واما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئ
 على راي المتأخرين اذ ليس للافلاك نفوس جبروت عنددهم وعلى الوجهين جميعا
 على راي الشيخ اية على لانه يثبت للافلاك نفوسا جبروت متعلقه باجرامها كخلق
 نفوسا بايديها ونفوسا منطوية في اجرامها كنفوسنا الباطنية التي ترسم صور
 الجزئيات فما الا ان الافلاك ليسا طرعا لا يمكن تلك القوى الجبروتية بل هي
 جميع اجرامها بخلاف الانسان فان تلك القوى فيها في الدماغ وتزعموا ان هذا

الحركة

الفصل الثامن عشر

بذلك هو المراد بما ورد في الفرج الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح
 المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية والنفوس البشرية
 امر له من كونها مكتوبة في اللوح لان اللوح جسم محط من دقة بيضاء كنيبت
 عليها ما كان وما يكون وما هو كايون في الحال كما يكتب للنبين على اللوح لان
 الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم له متناهية المقدار ولا يمكن ان يكتب
 على سبيل التفصيل امور غير متناهية على جسم متناهية المقدار وهذا بناء على ما ذهبوا
 من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا يكون جزئية غير متناهية
 فلا استحالة في ان يكتب على لوح متناهية المقدار جميع ما كان وما يكون الى يوم
 القيمة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كل امرئ ما هو كايون الى يوم القيمة ثم لو قيل
 يكون الحوادث باجرامها في الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم يضر
 انشاء الجسم المتناهية المقدار على النفوس الدالة على سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب
 آخر لا يقدر على اكتسابه القوى البشرية ثم ان الامام محمد الاسلام الغزالي نقل عنهم
 حجة لا يشك هذا الخط محصلا هو ان حركة الفلك ارادية مما تقدم والحركة ارادية لا يكون
 في وقوعها الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئ معين من جزئياتها والارادة
 الكلية الى جميع الجزئيات واحدة فوقع هذا المعنى بما دون آخر ترجمه بلا مرجع
 فاذا لم يدر فيما من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللفلك ارادة
 جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة اخرى فلا محالة
 تصورنا جزئية تلك الحركات المعينة بالنفوس الجسمانية ضرورية ان ارادتها موقوفة
 على تصور وان الجزئيات الجسمانية لا تترك الآلات جسمانية فان المسافة تشمل
 لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية بتجزئ المسافة بها الى اجزائها
 فقاطع تلك المسافة بتجزئ الوصول الى آخرها او لا ثم يتجزئ تلك الحدود وواحد

الارادة

واحد يشعش عن كل خيل اراق جزئية يقصد ذلك الحد مع و هو اليعرفه تكل
 الاراق وتجدد عنو فتصير كل اراق سببا لوجود اراق يتجدد معه مكملا فاذا
 كان للكل تصور جزئية الحركة واحاطة بها احاطة لا محالة بما يلزم منها من اخلا
 السبب مع الاراق من كون بعض اجزائه طالع وبعضه غاربه ومن كون بعضه
 في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من اخلا السبب
 التي يتجدد بالحركة من التثليث والتدريس والمقابل والمقارنة الى غير ذلك
 من الاحداث السماوية والاحداث الارضية يستند الى الاحداث السماوية
 اما بغير واسط او بواسط واحد او اكثر وياكل فكل حادث اراق في فله
 سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها
 سبب لبعض فاذا انتهى سببا لحوادث الجزئية الى الحركة السماوية فالتصور
 للحركة متصور لان تصور العزوم يستلزم تصور لوزمه ولو ان لم يوازمه
 الى آخر السلسل وعدم علنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع سبابه لان السماوية
 كثيرة ولها اختلاط بالاحداث الارضية وليس في القوى الجزئية الاطلاع عليها وتصور
 السماوية مطالعة عليها الاطلاع على السبب الاول ولو ان لم يوازمه ولو ان لم يوازمه الى آخر
 السلسل قال ولذا زعموا ان التنايم يدري في نومه ما يكون في المستقبل فان النفس
 الانسانية من شأنها الاتصال بتلك الجوارح الانسانية مشغولة بالتفكير فيما يورث
 الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطلبها بما فيها فينتطح
 فيها من التصور الحاصل هناك ما هو الباقى بتلك النفس من احوالها واهوالها ما يترتب
 منها من الامل والود والبلد ثم ان القوى المتخيلة التي من طلبها انما كامة
 تحاكي تلك الامور باطلتها سيرا في الحلة فينظر في الحقائق من الحفظ فيحتاج
 الى التفسير ويوان بوجه من الصور التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك

هذا هو المقصود من قوله
 في قوله تعالى
 وما يلقى من صور

بتلك الصورة وزعموا ان البنوعوم ايضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا
 ان نفوس الانبياء لقوتها وقايرها بالجوارح المتخيلة لا يستقر في الحواس فقط
 ولا يكون اشتغالها بتدبير ابدن مانع من اتصالها بتلك الجوارح فلا حرم
 يدري هو في البقطة ما يدركه في الحاشية في المنام ثم القوة المتخيلة تطلع ايضا
 ما رآه ورعا يبعث الى بعينه في ذكره واما في مثاله فيفتقد مثل هذا الوجه
 الى التفسير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في النوع الحفظ كما عرف الانبياء
 الغيب في يقظة ولا منام ثم اجابنا نقول بما حصله انه لم لا يجوز ان يكون اطلاع
 النبي على الغيب اطلاع التنايم في نومه كما يكون في المستقبل لتعريف الله
 اجتهاد او بواسط ملك من ملائكة من غير احتياج الى شيء مما ذكره واما ذكره
 او لا فيجيب عن مقدمتنا نطق ابطالها لكن تنازع في مقدمتنا ثلث منها الاولى
 قولكم ان حركات الافلاك اراوية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق الثانية
 قولكم لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية وتصور جزئية للحركات الجزئية
 فانما عندهم اذ ليس للفكر جزئيا عندكم بل هو متصل في نفسه انما له السبب
 الوجه ولا للحركة فانها بالاتصال فيكف لشوقها الى استيفاء الايون المكنة لها و
 يكفها التصور الكلي والارادة الكلية قال ونتمثل للارادة الكلية والجزئية
 مثلا فيفهم غرضهم فاذا كان للسان غرض كلف في ان يحس بيتا مثلا فلهذا
 الارادة الكلية لا يهدر عنها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة فلهذا
 مخصوص بل لا يزال يتجدد للسان في توجهه الى البيت بعد تصور المكان
 الذي يتخذه ووجهه الى كلفه ويتبع كل تصور جزئية اراق جزئية للحركة عن
 التحل الموصول اليه بالحركة وهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور
 الجزئية وهو في الحلال انهما متحدان في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة

واحدة

تصور

فينتقل من مكان عن مكان وجهه الى اذن اخرى واما الحركة الساعية
 فلها وجه واحد فان الحركة انما يتحرك على نفسه وفي حيز لا يتجاوز الحركة
 مدرك وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كروي نحو الكروي
 فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو اقرب
 على الارض فتعين الخط المستقيم فتم ينتقل فيه الى تجدد سبب حادث سوى
 الطبيعي الكلي المطالب للركن مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد الصعود
 فكذا يكون في تلك الحركة الارادة الكلمة المتقدمة الثالثة انه اذا تصور الحركات
 الجزئية تصور توازيمها ولوازمها وهذا ايضا غير مألوف هذا الاكفول القابل
 ان الانسان اذا تحرك يعرف حركته ينتهي ان يعرف ما يلزم من حركته من
 سببه الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحوليه وبطلانه لا يخفى على احد مدركا
 ما ذكره ونحن نقول لم يخفى وصل البناء من كتبهم وبيلا ما خفى على هذا
 المظن والذي يمكن لهم ان يقال ان النفوس الفلكية عامة بالمبدأ الاول جلست
 عظيمة والعلم بالمبدأ مستلزم للعالم بآله المبدأ فتكون عامة بجميع الحركات
 لانها كسببها في سلسلة العلوية ويحتمل ان يحل على هذا الوجه قول الامام
 الغزالي مع في انشاء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلقة عليها لا تطلق
 على السبب الاول له وجوابه من ان النفوس عتاقة بالمبدأ الاول حقيقة
 فان النفس الانسانية لا تعلية حقيقة فاما يجوز ان يكون النفوس الفلكية
 ايضا كذلك ومنه ان العلم بالمبدأ يستلزم العلم بآله المبدأ وقد سبق
 تحقيق القول في ان يقال عدم ادراك النفس الانسانية له في حقيقة انما هو
 لا شعورا بما منتهى من الاتصال بالمبدأ في العالي والاشفاق بما فيها من
 الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك لا نقول لانهم انه

ترتق اليه

ان لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم انتقالها بما يتبع الخارج من
 الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والام وغير ذلك على تقدير
 انشاء سبب لا يوجب المانع الا اذا ثبت الحضور المانع في ذلك فانه لهم انشاء ذلك
 هذا اذا قيل ان لا فلك نفوس مجرد واما على رأي الثانيين فالامد ظا
 فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة عند وجود النفس المنطبعة في المكان
 لا يتصور ادراكها له تعالى لان الجسماني لا يدرك الجرد واما ما ذكره الامام
 الغزالي فالغفوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عامة بحركتها الحركات
 الصادرة عنها لصدورها بالادراك وجميع الحوادث الجزئية الارضية
 والسموية لازمة لا قبلهم من العلم بها العلم بتلك الحوادث وهو لا يتكسب
 مذهب الفلاسف ولا يصح سببه اليهم لان الحركات الفلكية ما يستند اليها
 من الاوضاع ليست عللا تامة للحوادث ولا عللا فاعلية لها بل هي معدة
 للمواد لحصول الحوادث فيها وانما مبدء وجودها مع انبأدي المفارقة
 والعلم بمعدتها الاشياء لا يستلزم العلم بها عند حصولها بل انما يدعون ان العلم
 بالعلم القاطع يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع في كلامهم هو الاستدلال بكون
 حركات الافلاك ارادية على ان لها نفوس شاعرة بما يفعله لا متناع ارادة
 الشئ بدون الشهورية واما الاستدلال بكون حركاتها ارادية على كبرها عامة
 بجميع الحوادث فكل ما ذكره آخر من ان نفوس السموات مطلقة عليها لا تطلق
 على السبب الاول ولوازمها ولوازمها الى اخره سلسلة ارادته الا تطلق
 على الحركات الفلكية التي مع السبب الاول بالنسبة الى الحوادث في خواصها
 الكلام الاول وتكراره من غير زياف غايته وقد عرفت ما فيه وان اراد
 الا تطلق على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب به فيرجع حاصله الى

الى ما ذكرناه من الاستدلال ويكون المقدمتان المذكورتان في صدر كلامه من كون حركاتها
 ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والنفوس الخلقية وبقدر ذلك مستدركه في الابدال
 التزم الاستدلال فلا وجه للحجج عن الدليل من المقدمات المستدركه الى لا دخل في المقدم
 اصلا وقد اجابوا لا يمنع كون الحركة ارادية وثانياً يمنع الاحتياج في الحركة الارادية
 الى تصور جزيئة ولا حاجة في تقدير الدليل على الوجه المذكور الى شيء من تلك المقدمات اصلا
 ثم ان ما ذكره في بدل على ان قضية الوحي والرويا دليل آخر حيث قال و
 لولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب واجاب
 بانه يجوز ان يكون بتعريف الله سبحانه ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة ويمكن
 توجيه جوابه الاخيرة بوجهين احدهما هو موافق لاصول الاسلام وهو انه يجوز
 ان يكون المحدثي اطلاع الله على الغيب بان يعترف الله للملك من الملائكة ما يريد
 اعلامه للشيء من الغيب ويأمر بان يبلغ الى الله من غير ان يكون له اطلاع
 على جميع الاحداث وكذا الحال في التاميم وثانيها هو موافق لاصول الفلاسفة
 وهو ان ما ذكره لا يدل على كون النفوس الملكية عالمه بما بل يكفي في ذلك ان يكون
 موجود من الحوادث عالمها ويتصل انفس به عند خلاصها عن علائق البدن
 وشواغلها سواء كان ذلك بمجرد نشأ فلكيا او عقلا من العقول لكن لا يخفى
 على من مارس كتبهم وكتبهم انهم يجعلون قضية الوحي من فروع كون
 الحوادث عالمه بجميع الاشياء التي يتبدلون بقضية الرويا والوحي على كون النفوس
 الملكية عالمه بجميع الاحداث ووفق بين الحركة المستقيمة والمستديرة بانه
 لا بد في الحركة المستقيمة من تحريك الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد شيء ومن اراد
 الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي تحريك واحد من اقسام واحد
 بناء على ان الحركة المستقيمة من مبداء الى منتهى معتبين يمكن على طرق متعددة

الرويا

لا متعدد في صورته بان يتحرك على الخط المستقيم الواصل بينها وان يتحرك على
 خطوط اخرى مائلة عن الاستقامة الى اليمين او الشمال وكذا الحركة من كل حد
 الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبداء والمنتهى فلا بد من تحريك الاجزاء
 التي يقع عليها الحركة شيئا بعد شيء وادراك الحركة فيها من حد الى آخر على وجه مخصوص
 لا يلزم الرجوع بلا مرجع واما الحركة المستديرة فانها بعد تعيين القطبين
 والحركة لا يتصور فيها عجز وجه واحد فلا يحتاج منها الى تحريك الاجزاء والارادة
 يرد عليه ان ما يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تحريك كل واحد من الحدود
 والاجزاء التي يمكن فرضها في المسافة او تحريك بعضها دون بعض والاول
 يستلزم ان يكون التحريك تحريكاً واحداً غير متناهي لانه المسافة قابلة
 للتقسيم الى غير النهاية لكن كل عاقلة يجد من نفسه الامر بخلاف عند حركته الا
 في مسافة وتوقف من الكلام على اصل الحركة الذي لا يتوقف فلا خفا في انه ليس
 في مسافة فيسبح مثلاً تحريكاً واحداً بعدد الاجزاء التي في تلك المسافة والظاهر
 يلزم جواز تحريك الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه
 اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجوز في كلها والاي يلزم الرجوع بلا مرجع والحق
 ان الحركة من المبداء الى المنتهى امر واحد بسيط لا انتقام فيها اصلاً فيكون
 في صدور تحريك المسافة بمرأى اجمالاً وادراك الحركة عليها ولا حاجة الى تحريك
 الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها مخصوصاً اذ ليس هناك حركة
 متعددة بل حركة واحدة جزيئة وان وقع في انشاء الحركة تحريكاً واحداً لبعض
 الاجزاء فذلك لا يستلزم اتفاقاً واقعية في تلك الاوقات لا احتياجاً الى الحركة اليها
 نعم اذ انقطع الحركة قبل الوصول الى المقصد كما ينقطع حركة المسافة في كل
 مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصور آخر وادراك آخر لانها حركة اخرى

بلغ

مغايرة في الوجه كما انقطع قبلها واما منع القائل بانه اذا تصور
الحركة تصور تواجها ولو ازمها فان اراد به ان يحد تصور الحركة لا يستلزم
تصور لوازمها فلا كحق ما شبه فيه لكنه يقدح فيما ذكره من الدليل لا فيما
قصده الحكماء لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع
مدخل في وجه تلك اللوازم يوجب تصورا وان اراد ان تصور الحركة مع
جميع ماله مدخل في وجه تلك اللوازم لا يوجب تصورا فقولهم ليس هذا الاكف
القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته
في غاية السقوط ثم انه لو استبعد كون النفوس الفلكية عالم بالحوادث الحادثة
الغير المتناهية حيث قال بجمع في نفس مخلوق في حاله واحده من غير تعاقب
علوم جزئية منفصلة لا نهاية لا عدد ولا غاية لا حاد ثم ترفع من الاستبعاد
الى ادعاء الضرورة في استحالة بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك
فليس من عقله وانما تعلم ان الاستبعاد لا يفيد في مثل هذا المقام وهو
الضرور لا شمع في محل النزاع ثم اوحى ان الفاعل على القول ان النفوس
الفلكية من نوع النفوس الانسانية وان لم يكن غالبا على القول فلا اقل من
انه محتمل عند العقل وانما يحجز النفس الانسانية ان يدرك امورا غير متناهية
على سبيل التفصيل و فقه احتل عند العقل ان لا يكون النفس الفلكية ايضا
عالم بها وهذا يبطل دعوىهم القطع بما قطعوا به وان زعموا ان النفوس
الانسانية من شأنها ايضا ان يدرك جميع الاشياء الا ان اشتغالها بعوارض
البدن منصرفا عن ذلك ولا مانع في النفوس الفلكية منعنا عدم اعانته في
النفوس الفلكية ولم لا يجوز ان يكون لها مواضع كاشتغالها بعبادة رب العالمين
وغير ذلك مما هو اجل واعى من عوارضها واشغالها الموانع التي فينا لا يدرك

خل
سد

وكيف

على انتفاء الموانع كلها اذ لم يثبت انحصار المانع فيما يمنعنا ولعل هناك مانعا
آخر يمنعنا هذا كلامه ولا ينبغي على ذي مسكة ان هذا الكلام لا يقدح في شيء من
مقدمات الدليل ولا يصلح معارضا للدليل ايضا اذ ليس معنى الاحتمال الا ان
لا يمكن بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلاً من الاحتمال وعدمه على السواء وهذا
القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم ان كلاً من النفوس الفلكية غير عالم بجميع
الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم
حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالباطل فان تم دليلهم بثبت
مطلوبهم ولا يقدح فيه ذلك الاحتمال وان لم يتم فلا عراض هو منع
المقدمات التي يتطرق اليها شك او النقص او المعارضه وليس ما ذكره شيئا
منها وان جعل ابتداء دليله على ان القول بان النفوس الفلكية عالم بجميع
الحوادث الجزئية التي لا يتناهى لا يقطع به بان القطع به يمنع على القطع في مقدماته
لا يقطع العقل بما لا يظن ان الامر على خلافها او يتدد بيننا وبينه وبينها
مع ان النفوس الفلكية الانسانية محالان في الحقيقة وانما قيل انه بمنزلة
لان النفوس الانسانية لا يمكن لها ان تدرك امورا غير متناهية على سبيل
التفصيل و فقه فلو لم يقطع بخالفها في الحقيقة بل جاز عند العقل اشتغالها
في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالم بها لا اشتغال افراد الطبيعة
فيما هي فيمكن وينتج مع ان الحكماء ادعوا القطع في ان النفوس الفلكية
عالم بجميع الحوادث الجزئية التي لا يتناهى مع نتيجته يمنع عليه بان لا يتم ان القطع
بان النفوس الفلكية عالم بها بمنع على القطع بخالف النفوس قوله اذ النفوس
الانسانية لا يمكن لها ان تدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل و فقه
مما لا يدرك من دليله وعدم اطلاعه على الوقوع لا ينبغي الا مكان فيكون ما ذكره

ظ
متالفان

أخذ من أنه يجوز أن يكون للنفوس ما يمنحها الأطلاع على جميع الحوادث
 خارجا عن قانون المناظرة فهذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الأشياء ويعلق
 القسم الثاني وهو مباحث الطبيعة **الفصل التاسع عشر** في إبطال قولهم بوجوب
 الاقتدار والامتناع الاتكال بين الأسباب العلية والهيئات والهيئات الفاعلة
 أن لا يطالب بها الأجسام آثارا أو فعلا في موادها كما كان الحاصل في مادة
 النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غير النار أيضا كالاحتراق الحاصل في
 القطن من النار وإعداد المواد غير بواسطة الكيفية الحاصلة منها
 في موادها كإعداد صوت النار لا بواسطة الكيفية الحاصلة في النار بل الصوت
 الهوائي وملك الطبيعة قد تكون علته تامة بانفرادها لا تأثرها وقد يكون علة
 ناقصة تحتاج تلك الآثار في حصولها عن تلك الطبيعة إلى أمور أخرى تنضم إليها
 من الشرايط وارتفاع التوائها فإذا حصلت يتم العمل ويحصل الأثر من غير
 تخلف فإذا تم استعداد المانع لقبول صوت أو عرض بواسطة الأمور
 المعد حصل فيها ما استعدت به من صور أو عرض إذا لم يجد تاما
 في فاعليته لا يخل هناك ولا قصور في فاعليته ولا تفاوت في جهة القابل
 فلا يتصور التخلف في تمام القابل والفاعل وإذا لم يحصل استعداد المانع
 يمنع حصول الفاعل لا امتناع حصول المعلول بدون العمل التامة لا كما كان
 من الزم أنكره إمكان عدم حصول الشئ عند الأكل وعدم حصول الرقة عند
 الشرب وعدم حصول السعال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر
 من الأكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة كما يترتب
 عليها من الشئ والبرق والاسهال فإنه يجوز أن يتدلى المأكول من
 المعدة إلى الأمعاء دفعة من غير أن يتساقط في المعدة فلا يحصل الشئ

هذا هو كلام الأمام في العلم الإلهي في من
 أقصا الزم في الاقتدار على ما ذكره المسحوق وعليه الكلام

مادة النار

الشئ وأن يحصل في الماء أيضا سد يمنع نفوذ الماء إلى الكبد فلا يحصل الرقة
 وأن يحصل في البدن قوت قليل لقوى الأدوية المبطله فلا يحصل الاسهال إلى غير
 ذلك بل في أجزاء من العمل التامة فإن اتفق وجود سائر أجزاء العمل التامة مع ما ذكر
 من الشرب والأكل وتناول المسهل يترتب وجود ما ذكر لا امتناع الخلف
 عن العمل التامة والأفلا قال الأمام الغذاء مع وعلى هذا الأصل بنوا أنكارهم من
 المعجزات المنقولة عن الأنبياء عدم كالتوقع في النار من غير احتراق مع بقاء النار
 على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقته وقلب العصا ثعبانا وأحياء الموتى وأولوا
 ما وقع في القدران الجيد من أمثال ذلك كتناولهم أحياء الموتى بآلة موت الجمل
 في حقيقته العلم وتلف العصا بسحر السحرة بإبطال الحجج الأربعة الظاهرة بدعوى عدم
 شهادات المنكرين إلى غير ذلك فنقول لهم أولا لم تنظروا أن الطبيعة عمل
 تامة أما بانفرادها أو مع أمور تنضم إليها من وجود الشرايط وارتفاع التوائها
 كما يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم إلا ما شاهدتم من الترتيب وإنما
 أو أكثر ما بين ما يزعمونه عللا تامة وبين ما يزعمونه معلولا ومن البين المكشوف
 أن ترتب الشئ على الشئ دائما أو كثيرا هو المسحوق بالدور أن لا يدل على العلية ولم لا يجوز
 أن يكون المبدأ اجزى عادية يخلق الاحتراق عقيب مائة سنة النار من غير
 أن يكون كما يترتب النار على خلق الاحتراق وكذا في جميع المخرجات وأما القول
 بأن المبدأ لا يتصور فيه أجزاء العان بناء على أنه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
 وأجزاء العان إنما يتصور فيما هو فاعل بالاختيار فقد عرفت فساد مبناه
 في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيف عند تمامه
 بدون مبنية على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن إبطال دليلكم عليه فيما سبق
 لا يمكن لكم توقف وجود الأثر على الاستعداد لما جزمنا بأن الكتب التي في جرتنا

المسألة

لم ينقلب انما شاهد هو فضل اولاد اوان البيت لم ينقلب فيها او فضله لاننا نقول
 ما ذكره من ان الارواح فان المواد العنصرية والقلوب عندكم للحركات الطبيعية والارواح
 التي تحدث بها اذ هي مبادى الاستعدادات لها الصور والاعراض عن الجائز ان يكون
 وضع غريب فكلما لا يحدث مثله في الوقت من السنين يتغير حصول الاستعداد
 في مواد الكتب التي في جدران القبول صور الانسان وفي مواد اولاد البيت
 حصول الصور الذهنية وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببيان قاطع
 وثانيا بان العلم بعدم الانكسار ليس يستند الى العلم بتوقف وجود الاشياء
 على الاستعداد حتى يلزم من انقضاء استغفار فان العباد والعوام يحصل
 لهم جزم بعدم الانكسار بل يجوز محو الانكسار عند سقوف وشبهه الى
 الجنون مع انه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الاشياء عليه بل
 هو علم ضروري يخلق الله تعالى عند استمرار العباد بها فان خرق الله تعالى
 العباد بايقاع الانكسار في زمان خرق العباد استلب هذه العلوم عن
 العقل ولا يخلقها على ان ما ذكره من ان حصول الاشياء يتوقف على الاستعداد
 ولا يحصل بدونها ويتبع تخلفه عند تمام استعداد الماده على تقدير تمام
 لا يصلح وجها لانكار المعجزات المنقولة عن الانبياء ووم بطريق التواتر
 فان نفس النبي لا قوت تصرف في الاجسام العنصرية وان يهيول الاجسام
 العنصرية مطيعه لراعي اعتدافكم وفي لم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطه
 تصرف نفس النبي فيها منه مانعة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقتها
 المخصوصه او يحصل البدنه منه يمنع تأثير النار فيه فان نرى من يظن
 بدنه بالطلق ثم يقود في تنوير موقوده ولا تأثير فيه وكذلك في القطنه يفسد
 في بعض الاشياء المحوله بالصفه ثم يقرب من النار ويتعلق النار بتلك

مطبوعه

فيما

تدبر طوبه وتشتعل ولا يحترق القطنه البتة والذي لم يشاهدنا
 فذكرناه ينكره وليس انكار الخلق لا لقاد ابراهيم وحم في النار مع عدم الاحتراق
 الا من قبيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب العصا شعبانا وحياء الموتى
 فاننا نعلم ان العنصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصور
 النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دما عند اكل الحيوان واستمراره
 ثم يستحيل الدم منها ثم ينصب الدم فيحصل فيها استعداد الصور الحيوانية
 فتنبض من مبدائها فيصير حيوانا واما استعداد الصور الحيوانية لا نعلم
 يحصل تلك الماديات بواسطه نفس النبي في اقرب من ان فاننا نرى ان بعض
 الحيوانات كما تحصل بالتوالد يحصل بالتولد ايضا كالحية المتولدة من الشر
 اذا التي في الماء الركد وفيه زمانا طويلا ومن العنكب اذا اذقت وحلت
 كالمكرهم ولقت في صوف ودقنت في الزبل اربعين يوما والنار المتولد
 من الطين والعقرب المتولد من الباذر ووج مع حصولها بالتوالد ايضا
 وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في اقرب من كالفقار و
 التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعداداتها لقبول صورها تحصل
 في الجوف من بسيرة اذ من المعلوم ان الاجزاء الارضية المحيطة القابلة
 لان يحل فيها صور الضفادع لا تثبت في الجوف من معتد بها فقد تبين
 ان طرق الاستعداد تختلف لا يقبضها القوى البشرية فلا يحضرها من ان
 يعلم انقضاء الاستعداد في مائة العصا ومائة الميت لقبول الحيوان حتى يجرم
 بعدم انكسار العصا شعبانا وعدم حصول الحيوان في بدن الانسان بعدما
 كان ميتا وما انكار هذا الا لضييق الحوصله والاشد بالوجود في العاليه
 والذم حول عن اسرار الله في الخلق ومن استعداد عجائب العلوم لم يستعد

لا يحصل الا بهذا الطريق
 فلا علم لنا به ولعل هناك
 طريقا آخر لحصول استعداد
 الصور الحيوانية

من ندره الله به ما يحكي من معجزات الانبياء بحال من الاحوال لا يقال لوجاز انكلا انما
 شعباننا لجاز انكلا الجوهري عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة احوالها اذ في
 استحالة الآخر لا يتصور انكلا العضا شعبان من قبيل انكلا الماء هو، فان فيها
 ما في مشتركه تخلق صوتا احدى وتلبس صوت الآخر ولا تزاغ في جواز ذلك حكلا
 ما ذكرت وليس بين الجوهري والعرض ما في مشتركه في جزء منها حتى يمكن الانكلا
 بان تخلق صوتا آخ وتلبس صوت الآخر ولا انكلا فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون
 آخ بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورة وقد بينت عليها بان الجوهري اذا انقلب
 عرضا فان عدم الجوهري وجد العرض فلم ينقلب آخ الى الآخر بل انعدم آخ ووجد
 الآخر وان لم ينعدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب ايضا بل انضاف اليه امر آخر
 وان لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انكلا ايضا ونحن لم ندر في كتب
 احد من الحكماء الذين يعتقد بانهم ما يدل على انكار امثال هذه المعجزات لكن البعض
 من عوام المتفلسفة وجمهور الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار
 امثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادة لا يوافقون ولا يوافقون ولا يوافقون
 غرضهم من ذلك التميز من العوام في عدم الاعتراف بكل ما يقال وليسهم في
 ابو علي نعم ما استخرج من طريقهم وزيق سببهم حيث قال اياك وان يكون
 تميزك عن العامة هو ان يكون مشترك لكل شيء فان ذلك ليس وعجز وليس
 الخوف في تكذيبك ما لم تعرف امتنا به بالبرهان دون الخوف في تصديقك ما لم يفرق
 بين يدك بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب وبقوى الغالب العقلاء والقوى
 الساقلة المنفصلة اجتماعا على غدايب وهم يكرهون على اصولهم انكارا لشقاق
 القدر لا يحتاج الخوف والحكمة المستقيمة عندهم على التلكية هذا وتفصيل ما ذكره
 في امر المعجزات هو انهم قالوا ان للتفكير الانبياء اطلاقا على الغيب في حال انما

ما ذكر

ما يحكي من معجزات الانبياء

الطبايع

الكنام وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب وجبت
 التصديق الا ان يكون فاشا كذا في وقاصه قوى الخيل والتذكر وليس
 ذلك الاطلاع بسبب التكرار فان التكرار في حال الاحتفاظ اليه فهو فيها الممكن
 يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف في حال النوم بل بسبب ان النفوس الانسانية
 لها مناسبات الجسمانية الى المبادئ العالية المنقطة بجميع ما كان وليكون وما هو
 كائين في الحال وانما ان يتصل بها اتصالا روحانيا وان يتشقق كما هو مرتسم
 فيها مما استعدت به له الا ان اشتغالها بالحواس العقل والباطنة واستقرارها
 في تدبير البدن يمنعها عن اتصالها بها واتقيا شراهما سو مرتسم فيهما لان
 اشتغال النفس ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغيره بل الافاعيل وليس
 لنا سبيل الى ازالة عوائق النفس بالكلية عن الاشتغال بما في المبادئ العالية
 لان احد العائدين هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازاله هذا العاين
 بالكلية مادام البدن صالحا للتدبير الا انه قد يمكن احد الشاغلين في حالة
 النوم فان الروح ينتشر الى ظ البدن بواسطة الشرايين وينصب الى
 الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذا الحال مع البقطة
 فيشتغل النفس بكل الادراك فاذا انجس الروح في الباطن يرجع
 عن الحواس الظاهرة بعد انصبابها فيها فتعطلت هذه الحواس وهذا الحال مع
 النوم وتعتلها يخف احد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية
 والا شغلت ببعض ما فيها فتصل في تلك المبادئ اتصالا روحانيا ومرتسم
 في النفس بعض ما انتقل في تلك المبادئ مما استعدت به لان يكون منتقيا
 كالمدار اذا قارب بعضها ببعض فانه ينتقل في بعضها ما يتسرع له مما انتقل
 في بعضها الآخر والنفوس الخيلة خيلت محاكاة لما يرد عليها فيحاكي تلك المعجزة

فما

الاشتغال

فما

المشتبه في نفس بغير جزئية منسوبة لها ثم نصيب تلك الصور الجزئية منسوبة في الحس
 المشترك فليس من هذا النوع الروايات الصادرة عن النفس في الصور التي تدركها القوة
 المحركة ان كانت تدرك المناسبة لتلك الصور المنطوق في النفس حتى لا يكون بين
 تلك التي ادركتها النفس وبين الصور التي ركبها العقل المحركة تناوتا الا في الكلية
 والجزئية كانت الروايات غريبة عن التعبير وان لم يكن تدرك المناسبة الا في ذلك
 يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الروايات محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من
 الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته العقل بتلك الصورة واما اذا لم يكن
 بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصور التي ركبها العقل المحركة مناسبة
 لكثرة انتقال المحركة من صور الى صور الى ان يثبت الى صورة لا يتناسب
 المعنى الذي ادركته النفس اصلا فمن الروايات من قبيل اصفاء الاحلام و
 لهذا قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاهد الكاذب لان قوتها المحركة قد
 تعودت للانتقال الكاذب الباطل ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة
 والضعف اختلفا فغير يسير فانا نرى النفوس البشرية متفاوتة في طرف
 الزيادة والنقصان تفاوت تام متصاعدا الى النفوس التي تدرك النظريات الكثرة
 كما جرس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط و متنازلا الى البليد
 الذي لا يكاد يفهم قولا فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة قوة اما
 مكتسبة واما جبلت بحيث لا شغلا الحواس ولا تستولي عليها حيث تستغرقها
 ويمر بها عن شغلا بل تبسح لقوتها للنظر الى جانب العلو وجانب السفلى
 جميعا كما يقوى بعض النفوس فيجوع في حاله واحده بين الكتابة والكلام
 والسمع وافعال اخر غير ذلك والاشهر ان عاجزون عن الجمع بين هذه
 الاشياء وامثالها ويكون قوتها المحركة بحيث يقوى على استحضار الحس المشترك

لعل من هذا النوع الروايات الصادرة عن النفس في الصور التي تدركها القوة المحركة ان كانت تدرك المناسبة لتلك الصور المنطوق في النفس حتى لا يكون بين تلك التي ادركتها النفس وبين الصور التي ركبها العقل المحركة تناوتا الا في الكلية والجزئية كانت الروايات غريبة عن التعبير وان لم يكن تدرك المناسبة الا في ذلك يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الروايات محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته العقل بتلك الصورة واما اذا لم يكن بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصور التي ركبها العقل المحركة مناسبة لكثرة انتقال المحركة من صور الى صور الى ان يثبت الى صورة لا يتناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فمن الروايات من قبيل اصفاء الاحلام ولهذا قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاهد الكاذب لان قوتها المحركة قد تعودت للانتقال الكاذب الباطل ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف اختلفا فغير يسير فانا نرى النفوس البشرية متفاوتة في طرف الزيادة والنقصان تفاوت تام متصاعدا الى النفوس التي تدرك النظريات الكثرة كما جرس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط و متنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفهم قولا فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة قوة اما مكتسبة واما جبلت بحيث لا شغلا الحواس ولا تستولي عليها حيث تستغرقها ويمر بها عن شغلا بل تبسح لقوتها للنظر الى جانب العلو وجانب السفلى جميعا كما يقوى بعض النفوس فيجوع في حاله واحده بين الكتابة والكلام والسمع وافعال اخر غير ذلك والاشهر ان عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها ويكون قوتها المحركة بحيث يقوى على استحضار الحس المشترك

المشترك عن الحواس انما فيلج مثل من النفس في السقط ما يقع لما يتبين من
 اتصال بالحواس والمفارقة والاسطباع ببعض ما فيها مما كان وما سيكون من
 العقبيات وتزول الاثر منها الى عالم الخيال ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما يقع
 كلاما منقول ما من ثافت او شاذ منظر ابريا في الحكي هينه واحد شكل خاطيه
 فيجاءهم من احواله واحوال ما يتصل به فاما كان لا تفاوت بين هذا الاثر
 الجزئي وبين تلك التي ادركتها النفس المناطقة الا بالكلية والجزئية كان
 ذلك وجيا صرحا والا كان محتاجا الى التناويل ثم تصور النفوس قد يكون
 اسبابا بحدوث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب المحركة
 مثل افع الغم والغضب موجبان سخونة البدن ونقصان السقوط من
 شخص بحيث على جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصبي يوجب
 الصبي وتصور امرض يوجب المرض في بعض الاوقات اذا كان كذلك فليس
 يستبعد ان يتفق لبعض من النفوس الاثنية القوية جدا في ذاتها قلنا ان
 باختلاف النفوس باختلاف احوالها من اهل مدراج اهل بسرا يتقوى تأثيرها بدنها
 فيؤثر في الاجسام العنصرية كما يؤثر في كون لفظ قوتها كانها نفس مدبرة بدنها
 لكل العالم العنصري او لبعض فيطبعها امواد العنصرية وان كانت غير
 حاله فربما كما الى اعضاء بدنها بطبيعتها وان لم يكن حاله فيه فيحدث عنها انتقالا
 في عالم الكون والفساد وحدث الزلازل والظواهر والخصف و بصير الجاد
 حيوانا والحيوان جادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء
الفصل العشر في تعجبهم عن اتيان النفوس البشرية بحرف عن
 الحاق ذاتها وهذا ان كان النفس مجردة وان لم يخالف شيئا من اصول الاسلام
 بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي ان القاسم الراغب في الحكي

في مكان

النفوس العنصرية

والنظر في الكائنات من المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المقصود بيان ضعف ادلتهم
ورد عليهم معرفة ذلك لجد دلاله العقل عن غير استعانة بالشرع القويم
واجتوا عليه بوجوه الاول ان بعض المعقولات ليس ينقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع والايمان كل معقول منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
في ايمان يكون منقسما بالفعل او بالقول فان كان منقسما بالفعل كان تلك
الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصلة في العقل
معقولة والفرق ان كل معقول مركب من اجزاء متباينة في الوضع فيكون تلك
الاجزاء مركبة ايضا من اجزاء متباينة في الوضع وهكذا فيلزم ان يكون الصوت
العقلي مشتملا على اجزاء متباينة بالفعل فيلزم ان يكون انما من محيط بالاشياء
دفعه وان لا يقال انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه ولما في ان لا يسلم
ان شيئا من المتعقولات معقول بالكنه يجوز ان يكون تعقلها بالوجوه لا بالقول
تعقل الشيء بالوجه مسبوق بتعقل الوجه فذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه هكذا
يلزم النفس في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وموجب وان كان معقولا
بالكنه والفرق ان كل معقول مركب من اجزاء غير متباينة فيلزم احاطة الذهن
بما لا يتناهي دفعه وعلى تقدير جواز فاعلم حاصل لان كل كثره بالفعل سواء
كانت متباينة او غير متباينة فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقوم الكثرة
انما هو بالاحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء اصلا فضلا
عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان كان منقسما بالقول لا بالفعل
فاما الى اجزاء متجانسة في الماهية او الى اجزاء متشابهة في الماهية الى الاول والآخر
لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل ههنا ولا الى الله لانه يكون الصورة العقلية
متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصلة

حاصلة في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية يحقق حصول واحد منها
ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهية في العقل في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء
الآخر في المعقولة فيكون الصوت العقلية معروفة منه للذات وانقصان فلا
يكون يوحى عن العوارض المادية ومع ذلك فاعلم حاصل لان المنقسم بالقول
واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في المعقولات ماضية غير
منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصوت العقلية هو النفس
غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لزم انقسام تلك الصوت لان
انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك وكل جسم
اقوى جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فانفس ليست بجسم ولا قوة
جسمانية فيكون مجردة وهو اعلم هذا غاية ما ذكره في تقرير هذا الدليل
وجوابه لانهم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقول
الى اجزاء متشابهة قولهم فيكون الصوت العقلية معروفة منه للذات والحق
فلما ان اريدانه يلزم ان يكون الصوت العقلية معروفة لها بالذات فلام ذلك
ولم لا يجوز ان يكون عروضا لها بواسطة حلولها في النفس حتى جسم معروضة
لها حقيقة وان اريدانه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضا
لحلا في النفس فممكن لانهم ان الصوت العقلية يجب ان يكون يوحى
عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردا عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها واما قولهم ومع ذلك فاعلم حاصل لان المنقسم بالقول
واحد بالفعل اه فليس كذلك اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصوت العقلية
من حيث امرها واحد الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث
ذاتها الى تلك الاجزاء فجاز ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء متباينة

الوضع ولو سلم ان بعض العقول غير منقسم فلان ان يلزم ان يكون محلا غير
منقسم قولهم لان انتقام المحل الى اجزاء متباينة الوضع بوجوب انتقام الحال
كذلك فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة
الحال فيه غير منقسم صلا لا يقال حلول النقطة في الخط لان من حيث ذاته بل
من حيث حقوق طبيعتها اخرى بها اتفق الاثر والانتقام والحلول في انقسم
لان من حيث ذاته المنقسم لا يوجب الانتقام محلا ما اذا كان الحلول فيه
من حيث ذاته المنقسم فانه بوجوب الانتقام وحلول الصوت العقلية في النفس
من حيث ذاتها المنقسم لا باعتبار حقوق طبيعتها اخرى بها فيلزم من انتقام
انتقام الصوت العقلية لانا نقول ما ذكر كلام على السند ولا يجد نقشا
الا اذا ثبت مساواة للمنه والى ذلك على اننا منع كون الصوت العقلية
حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز ان يكون حلولها فيها باعتبار
حقوق طبيعتها اخرى بها بل نقول ما ذكرنا من ان حلول الشيء في الامر المنقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع بوجوب انتقام الحال كذلك انما يتم اذا كان حلول
الصوت العقلية في العاقل من قبيل حلول الاعيان الخارجية في محالها
وجود ولم لا يجوز ان يكون على وجه اخر لا يلزم فيه من انتقام المحل
انتقام الحال على ان قولهم انتقام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يستلزم
انتقام الحال كذلك منقول بالنسبة الى اوجه الاثر لان الصوت الحال فيها
كالعداوة الجارية مثلا غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فالقول الوهمي
اما ان ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع او لا وانما كان فاذكر منقول
اما على تقدير انتقامها فليكون الحال فيها غير منقسم واما على تقدير عدم
انتقامها فليكون حالها في الجسم المنقسم ويكفي دفع هذا النقض بان يقال

بان يقال ان النفس الوهمية لا تدرك الا صدق الشخص الجسماني من حيث هو كذلك وانما تدرك
صدق الشخص الجسماني من حيث هو كذلك يكون باذراك ذلك الشخص الجسماني وحده
العداوة منه لا بان تدرك صورة العداوة اتصاله في النفس الوهمية ولذلك كانت
النفس الوهمية فوق جسمانية حاله في جسم منقسم الا ان يقول باذراك النفس من غير
انتقام صور المدرك فيها لا يطابق اصولهم وايضا فالعداوة صفة حاله في
الجسم المنقسم مع كونها غير منقسم في النفس من وجه آخر اللهم الا ان يقال
العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قايمة بكفيايم السواد بالجسم بل
مع امرا اعتباري لا وجود له في الخارج اصلا فلا يكون حاله في حلول الاعراض
في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بساير المفاهيم الاعتبارية لا العينية
ثم لو سلم ان انتقام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع بوجوب انتقام الحال
كذلك لكان لان النفس محل تلك الصور المعقولة في يلزم من كون النفس
جسم منقسم انتقام تلك الصور وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بارتسام
صور المعلوم في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من
دون ارتسام صورها بل في مجرد اخذ قبلا حقا النفس من هناك كما يدرك
ما انتقش من الجارية في آلتها وقد يستدل على ان الادراك الغير الحضور بعينه
فيه وجود صور المدرك في المدرك باننا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها
ما مع ملكة الوجه ومنها ما مع متخيل الوجه ويميز بينا وبين غيرهما ويجزم
عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم المرفق لا امتياز فيه ولا انتقام
باوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجه واذا ليس في الخارج فهو في المذهب
ويرد عليه ان اللازم ما ذكر ثبوت وجود تلك الاشياء في الجمل لا ثبوت وجود
في اوقاتنا لجودها ان يكون وجودها في بعض الامور الغائبة عنا كالعقل النقي

مثلا ويكون السقا مدر كتنا الى الموجود فيه كافيا في ادراكها وما يقال انه اذا ثبت
للانسان وجوده على وجهه فالنظر انما موجود في اذنا لنا لكونها معلومة لنا
فمن غير مقتضى في امثال هذه المقامات فان قلت لئلا يكون للانسان وجود
في نفوسنا بل في الامور الغائبة عنا لكانت مدركة لنا دائما او غير مدركة لنا
افلا اذ لو ادركنا في وقت ووقت لزم الدخول بلا مدح قلت لا
ذلك ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لتلك الاشياء المتطلب في الامور الغائبة
عنا متوقفا على توجه النفس وزوال عما يتبع وحصول استعدادها لاعتبارها
من هناك فلا بدوم ادراكنا لعدم دوام شرط لا لعدم الارتسام فيها ثم
نقول لم لا يجوز ان يكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع
الصور العقلية في قوت من قواها كما ان انطباع صور المحسوسات في قوتها
ولانهم ان كل قوت جسمانية فمن مقتضى يلزم ان تمام تلك الصور في الوجه
انما تعقل المفهوم الكلي وذلك فلا ستره به ولا بد ان يكون ذلك الكلي موجودا
عن جميع اللواحق المادية من وضع معين وشكل معين ومقدار معين
لا شذوذا بين الاشخاص في ذات المقدار والاضايع والاشكال المختلفة وليس
التعقل الا حصول صورة العقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جساما
او جسمانية لكان لا مقدار معين وشكل معين ووضع معين لان
كل جسم او جساما كذلك فيكون الصور العقلية احواله فيها موصوفة بذلك
الشكل والوضع والمقدار سبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي موجودا
عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فتعين انما ليست بحكم
ولا جسمانية وجوابه انه ان اريد بقوله لا بد ان يكون المفهوم الكلي موجودا
عن جميع اللواحق المادية انه يجب ان يكون كذلك بحسب مقتضى فم ولكن لا يلزم

الاشياء

بملاحظة

لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم او في جساما لان اللازم منه ان تصادف بتلك العوارض
حين قبل محله وسواء في جوده عنده بحسب ذاته وان اريد ان يكون كذلك مطلقا
فم وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك لان وجوده عن هذه العوارض بحسب الذات كافيه
مطابقه للاشخاص في ذات المقدار والاضايع والاشكال المختلفة لان مطابقته
لتلك الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه لها بحسب الحلول
في المحل لاينا في مطابقته بحسب الذات لتلك الاشياء المختلفة الاشكال والاضايع
والمقادير ولين سلنا ذلك ولكن لانهم ان التعقل لا يكون الا بحصول الصورة
العقلية في العاقل ولم لا يجوز ان يكون بانكشاف الاشياء للنفس من دون
الارتسام صورة العقول فيرا بل في جوده اخر فيلزم حفظ النفس من هناك ولو سلم
ان التعقل انما يكون بحصول صورة العقول في العاقل ولكن لانهم ان يلزم منه
ان لا يكون المفهوم الكلي موجودا عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك لو كان حلولها
كحلول المواد في الجسم وهو ممتنع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه ان تصادف
الحال بما ان تصادف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصور العقلية
في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية
وهو ممتنع بل الكلي هو المسمى بالمعقولة بها وتسمية الصور العقلية كلية مجاز باعتبار
ان المفهوم المعقولة بها كاي تسمية الصور العقلية اليها كسب صور النفس المنقوشة
على الجدار لا في الفرس فلما ان الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبه للفرس
الموجود في الخارج لا انما عين حقيقة كذلك الصور العقلية بالنسبة الى ما تلك
الصور لا يقال الا ذلك الدالة على الوجود والذات على ان الحاصل في النفس
هو عين المسمى لا مثالا وشيئا لاننا نقول لانهم ذلك لا يلزم منه هو وجود المفهوم
العقلية في قوتها رابعة لئلا يلزم ان تصادف المقدار مطلقا بالصفا الثبوتية

ولما يلزم غيرنا حينئذ محذومه واما ان تلك القوى المدركة ان يكون وجودها مفقودا
فربما مع النفوس البشرية فلم يدل عليها ذلك الادلة كما تحققت انما الوجه الثالث ان
النفس الناطقة مستقوى على ادراك ذاتها وادراكها ولا يشي من القوى الجسمانية
يدرك ذاتها وادراكها فلا يشي من النفس بقوى جسمانية فموجودة وهو المضاف وجوبه
انما يلزم ان لا يشي من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكها غاية ان الجسمان النفس
وكذا الجسمان النفس الناطقة لا يدرك ذاتها وادراكها ولكن لا يلزم منه الحكم الحكيم
والم لا يجوز ان يكون قد اخرج جسمه مناديا في ادراكها ذاتها وادراكها فكل
القوى الجسمانية متحدة بالحقبة فيكون ان يثبت لاحدا حكم لا يثبت للباقي لا يترك
ان قد البصر لا يفيد الاحكام اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف سائر الحواس
التي فانها انما يدرك محسوساتها عند ملاقاتها بحال الحواس ودعوى ان كون المدرك
مورد كالدالة وادراكه مشروط بوجود المدرك معناه ان يقوم عليها البرهان الوجه
الرابع ان النفس الناطقة لو كانت قد حال في عضو من الاعضاء كانت دالة
التفكير لا غير متفكر له اصله الثاني بطريقه لا تترك القلب والارحام و سائر الاعضاء
التي يتوهم حلول النفس فيها في بعض الاوقات دون بعض فاعتقدتم مثلا اما الملازمة
فلان العقل لا يكون الا حصول مزية العقول للعاقل اما بعضها كما في العلم الحفوي
او بصورتها كما في العلم الانطباعي فان كان ادراك النفس لذلك العضو حصول عينة لزم
ان يدركه ابدان لان عين العضو حاصل لها ابدان ان لم يكن يحصل عين بل حصول
صورته لزم ان لا يدركه ابدان لان حصول صور العقول في النفس الحاله في ذلك العضو
فرضا غير ممكن لا يستلزم اجتماع المتكلمين في ما في احد ١٩ انه في جوابه انما لا يلزم
الملازمة وما ذكره لبيان من ان العقل لا يكون الا حصول صورة العقول للعاقل
اما بعضها او بصورتها كما بل العقل حاله اضافية مخصوص بين العاقل والعقول

والمعقول فاذا حصل تلك الحال الاضافية بينها وبين محلها قلنا كان او
في ما عداها وغيرهما من الاعضاء حصل شعور القوى العاقلية بحالها واذا لم يحصل
لم يحصل الشعور به وان سلمنا ان العقل لا يكون الا حصول مزية العقول للعاقل
لكون لا يلزم ان اذا كان ادراك النفس محله يحصل عينه لزم ان يدركه ابدان
انما يلزم ذلك ان لو كان حصول عينه له كافيا في ادراكه و لم لا يجوز ان يكون
موقوف على شرط كالتوجه وغيره فاذا حصل حصل الادراك واذا لم يحصل
لم يحصل وان سلمنا ان ادراك الحيل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم
ان يدركه ابدان ولكن لا يلزم ان اذا كان باعتبار حصول صورته لزم ان لا يدركه
ولما قولهم لان حصول صور العقول في القوى العاقلية الحاله في ذلك العضو
يستلزم اجتماع المتكلمين في ما في احد ١٩ انه في جوابه انما لا يلزم ذلك لو كان صورة
العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة شيء ومثال لا مماثل
ولما ذكر له في الحقيقة وقد عرفت ان لا دلالة للادلة الدالة على الوجود
الذي هو عين على كون الحاصل في النفس الانسانية عين مزية العقول
لوسلم ان الصورة العقلية مماثلة للامر الخارج فلا يلزم لزوم اجتماع
المتكلمين في ما في احد بل اللازم هو حصول احد المتكلمين في الآخر
ان كان ارتسام الصور في العضو او حصول احد المتكلمين في المثال
الآخر ان كان ارتسام الصور في القوى العاقلية و لم يلزم الدليل على احواله
شيء منها فان قلت اذا تفعل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تفعل صورة
الجسم النوعية الحاله في مادة الناطقة المنتهية بصورت تلك الصورة
الجسمية النوعية ايضا في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او
توحيديتان متماثلتان في عينه والاخره عقليه لان الحال في الحال في

فيما يحصل

حال في ذكره قلت لانهم ان الناطقة حاله في احوال بل مع حاله في الحكم
 من احوال والصوت ولو سلم فلا يتم انه يلزم من ان يكون الصوت العقلي
 احواله في الناطقة حاله في احوال حتى يلزم اجتماع المثلين في ما هو واحد و
 ما ذكر من ان احوال في احوال حال في نفسه ثم فان حلول احد الشين في الآخر
 ليس عبات عن مقارنتها باني وجه كان والا لم يكن آخ لكونه حاله في الآخر
 اولى من العكس بل هو عبات عن الاختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم
 من كون الشيء ناعته ان يكون ناعته محل او كبره ان الصيغة الناعته
 للحركة لا يكون ناعته للحركة بل هو محل تلك الحركة لا يقال يجب ان لا يلزم اجتماع
 المثلين في ما هو واحد كذا يلزم حلول احد المثلين في الآخر والدليل
 القايمة على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قايم بعينه هنا اذ يلزم على
 تقدير حلول آخ في الآخر ايضا عدم الامتياز بينهما اما بحسب المذهب ولو انما
 فلكونها مثلين واما بحسب العوارض فليست اولى نسبتها اليها لاننا نقول لانهم
 عدم التمايز بالعوارض لان احوال ناعت للآخر والآخر منقوت به وهذا
 القدر يكفي في التمايز بخلاف ما اذا كانا حالين في محل واحد ثم لو سلم لزوم
 اجتماع المثلين في ما هو واحد فلا يتم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذا
 الصوت بل الاستحالة انما يكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتماثل
 واما اذا كان اجتماعهما في محل بان يكون آخ موجودا فيه بالوجود والعينه
 والآخر بالوجود الفعلي فلا استحالة اذ السبب استحالة الاجتماع هو لزوم عدم
 الامتياز بينهما واما اذا كان آخ موجودا فيه بالوجود والعينه والآخر بالوجود
 الفعلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا ان
 فلا يلزم بطلان اللازم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان عضو صغير غير

ذكره

غير متعلق ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك
 العضو وما يقابل من انها لو كان منطبقا في عضو من اعضاء البدن
 لكان اولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيسي وذلك هو القلب والامعاء
 على اختلاف الرايين فيكون على تقدير كونها حاله في عضو حاله في آخ دون
 سائر الاعضاء فنه غير معتد به كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من الدليل لو لم يلزم
 اما كون النفس عالمه بصفات اديا او غير عالمه بها واما لان ادراكها لها اما
 بحصول اعيانها لها فيلزم كونها عالمه بها واما احوالها حصول صورها فيلزم
 ان لا يكون عالمه بها واما لانهم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس
 الناطقة وكلاهما محالان لان كثير من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك
 في آخر ورت الحكم المحقق بان صفات النفس تنقسم الى ما يجب النفس لذاتها
 ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقارنتها الى اشياء المغايرة لها
 ككونها مخوفة عن احوال غير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصف
 الاول واما كما كانت مدركة لذاتها واما وليست بمدركة للصف الثاني
 الا حاله المتقلب لفقدان الشرط في غير تلك احواله واعتراض عليه اولا
 بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصف الاول لزم ان يكون
 مدركة لا ادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية واجيب بان العلم
 بالعلم ليس غيره بحسب بل بحسب اعتبار فقط فاللازم ان يكون لها علوم
 غير متناهية متغايرة بالا اعتبار ولا استحالة فيه وثانيا باننا نحن نفهم
 بالضرورة ان كثير من الصفات الحقيقية القايمة بالنفس لا يدوم اختصارها
 مع كونها من الصفات الاولى واجيب بان العقل و عدم الاختصار عن النفس
 بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصور فانه دائم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك

خواجه نصير الدين الطوسي

اولا

انما هي

ان هذا الجواب مكابرة ومخالف لما يجد الانسان من تقفنا نحن نعلم بالضرورة
 عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس كما
 لها في بعض الاوقات لان الفرق بين الصفة الحقيقية والاضافة
 الصفة الحقيقية مدركة للنفس وايضا الصفة الاضافية مدركة حالة
 المتقارب دون غير تلك الحالة لا تتقارب شرط ادراكها وهو المتقارب
 مع كون كل منهما حاصله للنفس وايضا لا يرفع التقفن بالصفة الاضافية
 للنفس فان كان ادراك النفس لها ان كان حصول النفس بالذم ان
 يكون مدركة لها وايضا وان كان حصول صورة الذم ان لا يكون مدركة لها
 اصلا لا يستلزم اجتماع المتكلمين في محل واحد فان قلت ادراكها
 بحصول النفس الا انها كما كانت امورا اضافية والامور الاضافية
 مشروطة بتقفل بتعقل المضاف اليه ضرورة امتناع تعقل الامور
 الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت به
 ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشيء حاصله للنفس وايضا لا يكون
 ادراكها وايضا لا تتقارب شرط ادراكها جاز ان يكون الجسم الذي هو
 محل الناطقة حاصله للنفس وايضا لا يكون ادراكها وايضا لا تتقارب
 في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط بتقفل
 بتعقل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراط بشرط الوجه الخامس
 لو كانت النفس الناطقة في القفول المعاقلة لكان تقفلا بالآلة الجسمانية
 لان القفول المحالة في الاجسام انما تعقل وتقبل بتوسطها فلو كان بالآلة
 الجسمانية لكان كل ما يعرف تلك الآلة كلالا وضعف موضعها في تقفلا كلالا
 وضعف لان اختلال شرط التقفيل اختلال شرط كما يضعف فلو كان كلالا

حالة في جسم

الحركة الحالتين في البدن تضعفه كما في سن الاخطا ولكن كلالا يوضع
 الآلة البدنية كلالا يوضع التقفيل في تقفلا كلالا بل قد يكون كلالا ولا يكون
 في تقفلا بل اما شئت واما يزيد ونحو لا يقال اشتيا تقفيل العالي منها
 غيب صحيح لا تأخذ الشيخ الهرم موضع له في تقفلا تضعف وكلالا كلالا الآلة
 البدنية لا تأخذ القول التالي منها موجب كماله واستشياء تقفلا رفع الجسم
 كماله وما ذكر من كلالا الموجب الجسم لا يرفع حجة لان الآلة الجسمانية لا يرفع
 رفع الآلة الجسمانية بل انما يرفع السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقد يقدّر
 السؤال على وجه المعارفة فنذكره بان يقال لو وضع تقفلا اختلال
 معها اختلال الآلة وجب ان يكون التقفيل بالآلة كلالا كلالا حق كما في
 او اخر من الاخطا فاللازم منه وجب في يمنع الملازمة فان اختلال
 التقفيل باختلال الآلة في او اخر من الاخطا لا يدل على ان العاقل حال
 في الجسم عاملا بالآلة لجواز ان يكون ما في آخره في ذلك الوقت عن تقفيل
 الذي هو بدنة كاستغراقه في تدبيره البدن فتوجه بالحكمة اليه وان لم
 يكن حاله في الجواب ان يقال لانهم انه لو كان تقفلا بالآلة الجسمانية لكان
 كلالا يوضع تلك الآلة كلالا وضعف موضعها في تقفلا كلالا وضعف و
 انما يلزم ذلك لانه يكون ما هو شرط كمال التقفيل من اعتدال الآلة باقيا
 في حسن الاخطا وهو محتمل جواز ان يكون بشرط كمال التقفيل حلا معينا
 من اعتدال الآلة باقيا في سن الاخطا ويكون نقصان في حسن الاخطا
 واروا على الزيادة على ذلك الحد فذلك لم يخلل التقفيل ثم اذا وقع اختلال
 في ذلك اعد او اخر من الاخطا لا يخلل التقفيل ايضا فان قيل بقا
 اما هو شرط كمال التقفيل من الاعتدال لا يوجب البقاء التقفيل على حال

نفسه

نفسه

لكن اني انه يزاد وتكمل في زمان الكهولة فمن ابن حصل ذلك الكمال
 حال اختلال البدن قد لا يجوز ان يقال انما حصل في زمان الكهولة
 اوفق للعقل العاقل من سائر الاعرج فلا جرم قويت القوة العاقل
 2 فازداد العقل ويكمل وقد كان العقل العاقل وان بقي على حاله
 لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المتبين
 الاعتدال في حال العقل صارت اكمل ورحمة الحكيم المحقق بان جود العقل
 اما بحسب القدر والاعتناء كما اذا حصل شيئا من كثرة فانه يحصل للنفس
 للتفكير في شئ متدنية يدرك الحسب تلك الهبة ذلك الجرم سريعا و
 اما بحسب التدرية كما اذا كان شئ جزئيا متعدي وحصل للحسب بها شعور
 على التعاقب وكل جزئ من زمانه يحصل كمال اجود احاساب مما عرض
 عليه قبله واما بحسب الشدة الفاعل فكل فن كانت اتم اقتدارا كانت اجود
 فعلا والاشان في سن الاخطا لا يكون اجود تعقلا في سن الفهم بالوجه
 الثالث المذكور ويكون اجود احكاما بالوجهين الاولين اعني بسبب
 التدرج والتجارب المتتالية لا سيما في حوسب دون الوجه الاخر فانه لا يكون
 لا بحسب زيات الهبة وهو التدرية والزياد الحاصل بسبب اجتماع العلوم
 انما بحسب زيات الهبة التدرية وذلك غير ما نحن فيه الوجه السادس القوة
 العاقل قد لا تكمل تكرر الا فاعيل وتكثر بل ربما يقويها ويثقلها وكل قوة
 جسمانية قد انما تكمل كثرة الا فاعيل فالقوة العاقل ليست بقوى جسمانية اما
 البصيرة فلان من كان اكثر ملاحظة على الدراسة والقدرة كان اقوى على
 ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية والتجربة هي من ذلك اما

لا تتصور
 عليها

واما الكبري فيدل عليها التجرب والقياس اما التجربة فقط فانه انما يبلغ وهو القوة
 وتكملها احد بعين من فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس يستقصا
 لا يدرك انوار الضعيف والاسموي سماع الدخلة لا يدرك سماع الصوت الضعيف
 وان بعد شتم الداعي القوي لا يدرك الشتم ولا ذلك حال الذائبة واللامه
 واما القياس فلان افعال القوى البدنية لا بد من افعال اما الحدركه فلان فاعلا
 الاحاسان الذي هو السائر عن الحواس واما الحركة فلان تحريكها لا يتم الا بتحركها
 فاعلا هو افعال ايضا ولا شك ان الافعال لا يكون الا بتأثير من طبع القوى
 فكيف يوزن اجاب بان القوى وان افترضت تلك الا فاعيل بذاتها الا ان
 طبعها العنصرية يلزم منها موضوعا تلك القوى كالقوى مثلا لا يتفق تلك
 الافعال فيقع بين القوى وطبايع افعالها منازع ومقاوم واما
 فيوجبه الوهم والضعف في الموضوعات والقوى جميعا واجبا عن هذا الوجه
 الامام اعلم بحج الاسلام العقلاي والامام محمد الدين الرازي بانه جاز
 ان يكون مخالف بالنوع القوة العقلية لا يدرك القوى مع كون الحجة بدنية و
 الامور المتخالف بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فحوزان بكل بعضا بتكرار
 الا فاعيل ولا بكل البصيرة وحاصل هذا الجواب منع كلمة الكبري ورواه الحكيم المحقق
 بان ما ذكر من العكس الدال على حفيه الكبري يدفع هذا الجواب ويمكن ان
 يخارج عن هذا الوجه بمنع البصيرة بان يقال لان ان القوة العاقل قد لا تكمل
 تكرر الا فاعيل ولم لا يجوز ان يكون القوة العاقل اقوى من القوى الجسمانية
 واشهر فلا بد من ذلك خلال الواقع فيها تكرر الا فاعيل غاية فاعله والوجه لا يفسد
 وما ذكر من كان اكثر دراسة قدرة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة
 والمعارف اليقينية فتقول ان اريد بكونه اقوى على ادراك الاشياء ان القوة العاقل

المتفكر والضعف عن
 المقاومة فهو منه فان قيل
 العقل لما كان متفكرا
 طبعه هو

يكون اتم اقتدار في وان اريد ان العقل العاقل يكون ابرع فيما واجه اذراكا في
ولكن يجوز ان يكون ذلك بسبب التجدد والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكلال
فيها على معنى ان يكون في اقتداره نقصان خفي بحيث لا يدرك لغاية قلته الوجه
السابع لو كان انكاره بان جسم او جسمين باعنا علم احد من الناس بالفرق
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والثاني بطل فالتقدم مثله
اما الشرطية فلان الاجزاء الجسمانية المكونة من تلك السنين قد تتغير في
ايها السنين والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تتغير بالحواس والاسنان وقد يغير
بالذبول والهرول ولان الحواس الغريزية والحواس الحادثة من الحركات المفروضة
وغير المفروضة والحواس الحاصلة من اشعة الكواكب ايام الخليل والنقحاديه
في ايراد بدن ما يتخلل منه واما وكل ذلك فينتفيح عدم بقاء الاجزاء المكونة من
السنين واذ لم يبق الاجزاء المكونة في سالف الزمان الان لم يبق الامور
انفائمه بها ايضا صور كانت او اعراضا لانها لو بقيت فلما بدان ينقل من
محالها عند تحللها الى محال اخر لا متناه فيا ما بنفسها فيلزم الانفعال على الصور
والاعراض وان لم يكن كذلك امتنع لاحد ان يحكم بالفروع انه هو
الذي كان موجودا قبل ذلك شكل السنين واما بطلان الثاني فلان كل واحد
من الناس يعلم ويحكم بالفروع انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك وجوابه النفي
اما اجالا فان يقال ما ذكرتم بعينه فايتم في الهيمه والبشرية فلو لم يحجج مقوماته
لزم ان يكون له نفس مجردة وان لم لا يقولون به واما تفصيلا فان يقال لا
صدق الشرطية المتكلمون وانما يصدق لو كان انكاره باننا هو مطلق الاجزاء
الجسمانية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من الميز وتلك الاجزاء
باقية من اول العدة غير متبدلة ولا متخللة لا يقال الاجزاء البدنية سواء كانت اصلية

اصلية مخلوقة من الميز او غير اصلية فهي متبدلة متغيرة لان اعضاء البدن
على ما تقدم في علم الطب على صحت فحين بسيطة وحي ما يكون جوف مشاركا
لكل في الاسم والحد كالعظم والعصب والعروق وغير ذلك ومركبة
في ما لا يكون جوف مشاركا لكل في ما كاليد والوجه والعين فان جوف البدن ليس بيد
وجوف الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركيبا من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء
البسيطة سواء كانت تلك الاجزاء مخلوقة من الميز او زايين حاصلة من الغذاء
بأسرة متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها اولى من التطرق الى الباقي فلو
تحلل الزايين دون الاصلية المخلوقة من الميز لزم الدخول من غير مخرج لانا
نقول لانهم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق
التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
المخلوقة من الميز تتكون من الميز متخلفة بعينها عن التحلل ما دام البدن
على حيوية فيتحلل الاجزاء الزايين دون الاصلية من غير لزوم دخول
من غير مخرج وايضا لو صح ما ذكرتم ان لا يتحلل اجزاء الاعضاء البسيطة
اصلا او يتحلل بالكلمة وكلاهما باطلان وهذا اذا جري معهم على
قانونهم من نفع الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكرتم
الفاعل المختار بجوده ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل الوجه الثاني من
انه لا بد في الانسان من حكم واحد يكون هو سامعا مبصرا شامعا وايضا
لا ما متخيلة متوهمها متذكرا حافظا متفكرا عاقل متشكلا فاما متناكرا
متفكرا كاره مريد قاور فاعلا لانا اذا ابصرنا لكونه في حكمه حكما بانه
جولو او موحدا او باردا او حكيما على الامور لا بد ان يكون حركا لها فلا بد
اذن من احد يكون هو بعينه مدركا لكل من الحواس بكل مدرك لا دورا

الشيء به

ولانا اذا تخيلنا صور الحوشا وذلك متخيل وجود شيء يكون الحوشا
 حاصله له لمكنه ان يحكم على الصور الخيالية بانها خيال لهذا الحوشا
 ولانا اذا عقلنا مرتبة الانسان حكما يتحقق تلك الحقيقة في هذا الشخص
 الانسان وبعد تحقيقه في الشخص نفسه المعين فلا بد من شيء واحد
 يكون مدركا للكلية والجزئية معا ولانا اذا تخيلنا شيئا شريفا وعظيما
 ويلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشرف شيئا واحدا
 بعينه اولو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشرف شيئا اخر لم يلزم من الخيال
 حصول الشرف كما انه لا يلزم من خيل زيد شيئا ان يغير عنه وشيئا
 فثبت من هذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراك
 ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسمان يحصل عنده
 احدا من هذه الادراك فثبت ان يكون حلة احدا من هذه الادراكات
 حاصله له ليس جسم ولا جسمان وحيث ان لا بد ان ليس في البدن جسم او
 جسمان يحصل عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز ان يكون في البدن
 قوتين سائر القوتين ويجمع عنده ادراكات تلو تلو ولا بد لابطال ذلك
 من دليل ودعوى الضرورة غير مسجوعة وتوسل ان ليس في البدن
 جسم او جسمان يحصل عنده احدا من هذه الادراكات حاصله له ليس
 بجسم ولا جسمان لجواز ان يكون جسم لطيف خارجا عن البدن يكون هذا
 البدن الكثيف انه ويكون حلة هذه الادراكات حاصله له ومن اين يلزم
 ان يكون تلك الادراكات حاصله لما ليس بجسم ولا جسمان فلا يثبت اعطاء الوجه
 الكاش لو كان محل العلم من الانسان جساما او جسمانيا لكان ذلك المحل متغيرا
 ولو كان متغيرا لان كل جسم او جسمان فهو متغير ولو كان متغيرا لكان محل

منه ان يكون محلا
 له ان يكون محلا

منه ان يكون محلا
 له ان يكون محلا

يحل في كل جزء من العلم شيء وفي جزء اخر الجسد بذلك الشيء لان الشيء في محل لا
 يضاد منه في محل آخر كما يجمع السواد والبياض في جسم لكن السواد
 في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لكان ان يكون الشيء الواحد
 بعينه عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة واحدة بالضرورة فثبت ان
 محل العلم ليس بجسم ولا جسمان بل هو امر مجرد وهو بسيط وجوابه ان لا بد
 ان كل جسمان متقسم وتوسل فلان ان لو كان متقسما لكان ان يكون
 من محل في جزء من العلم شيء وفي جزء اخر الجسد به ولم لا يجوز ان يكون
 قيام ما بعد جانيبه مانعا من قيام الجسد بالجانب الاخر قولهم لان الشيء في محل
 لا يضاد منه في محل اخر لم يكن لا يلزم من انتفاء انتفاء انتفاء الشيء على ان
 تنزل حكم العقول تعدى محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا من قيام
 الجسد باحد جزئيه انتفاء محال باعتبار فكرها وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك
 جواز كون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة بل اللازم كونه
 احدا الجزئين عالما بشيء والجزء الآخر جاهلا ولا استحالة فيه ثم انه منقول من الشهود
 والسفرة فانها من الاعراف الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لكان ان
 يقوم باحد نصفي القلب الشرف وبالنصف الاخر النقص فجاز ان يكون
 الشخص الواحدنا فاعلم ان الشيء وشيئا في حالة واحدة وهو ضروري لاجتماع
 الوجه العاشر ما اخترعه بعض متفلسف الاسلام وهو ان كل جسم موجود
 فهو متتابع المقدار وان مجموع اجزاء العالم متناهية المقدار ايضا فانظر
 من برهان تنابع الابعاد ولا شك اننا ننصو من مفهوم غير المتناهي من حيث
 هو غير متناهية وهذا المفهوم الذي ننصو كذا اننا ننصو على وجه علم
 بما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصور الكلية

يجب ان يكون متطابقا مع اللون والاشياء لا يتحصل في الخارج اما للقدار والاحوال
 ولا بد ان يكون ذلك العدد مقارنا كميته اخر لا متناه في اقسام العدد بقوله كان
 مفهوم عند تعقل حاصله في جسم او في مكان في جسم لا يجب ان يكون ذلك الجسم
 غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناه في الاجسام التي تتكرر به مفهوم الاشياء
 لكن يتبع ان يكون ذلك الجسم غير متناه عما ثبت من برهان متناه الابعاد
 فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك حاله في كل ذلك الجسم اذا
 كان هذا المفهوم عند تعقل لا بد وان يكون حاصله في شيء وامتنع ان يكون
 ذلك الشيء جسما او حاله او جيبا محال ان يكون عند تعقلنا له حاصله في شيء
 يوجد عن امانه الجسم وهو اعط وجوابه اننا لان ان هذا المفهوم عند تعقله
 لا بد ان يكون حاصله في شيء وانما يلزم ذلك لو كان تعقلنا حصوله
 المعقول في العاقل وهو مفهوم وليس فلا نتم ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون
 حاصله في جسم او محال في غير متناه فلناتم وانما يلزم ان لو كان حصول
 مفهوم الاشياء لا يتحقق له حصولا موجبا للتناقض وليس كذلك فان حصول
 الشيء يقال عمن متفرد حصوله احوالها جيب وحصول السواد للجسم
 وحصول البرق للبرق وحصول الصوت للجسم غير ذلك وبعض هذه الحقائق
 بوجوب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا بوجوب الاتصاف
 العاقل بالمعقول او لا يرى اننا نتفقد الوجوب والامتناع الذي يتبين من
 اتصاف الشيء بغيره فقولنا اذ لا معنى للجسم الغير المتناه في الاجسام التي تتكرر به
 مفهوم الاشياء لا يمتنع انما موجبا لاتصاف ذلك الجسم وايضا هذا الاستدلال يقتضي
 ان لا يتصور مفهوم الاشياء اصلا سواء كان الحدك جسما او مجردا اما الجسم
 فذكره مستدلا واما الجود فلا متناه كونه غير متناه لان الحدك يعدم التناهي

استدلاله

تفصيل

انما هو حاصل من الاستدلال
 انما هو حاصل من الاستدلال
 انما هو حاصل من الاستدلال

مفهوم الاشياء لا يتحقق له
 مفهوم الاشياء لا يتحقق له

الاشياء

التناهي لا يتحقق الى غير النهاية لا سلب التناهي من تلقاها ان يقال قد
 بين حصول الاشياء في الجسم وبين حصولها في الجود فان الجسم من شأنه
 ان يتصف بها فحصولها فيه بوجوب عدم تناهيه بخلاف الجود الوجه الثاني
 عشر اننا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحكم عليهما
 بذلك لا بد من تصور لكل واحد منهما وجعله لها معقولا واحدا والاشياء ممكنة
 ان يحكم عليهما حكم واحد فلو كان الحكم عليهما بهذا الحكم الواحد في جسم او جسما
 لوجب ان كل السواد فيه حيث لا محل للبياض فيه فيقتضي ذلك من الطرفين باق
 فليس لاحد الطرفين الحكم الواحد على جميعهما اذ لا يحكم على الجسم الامن حظه
 الجسم فمن لا يحضره الجسم لا يحكم عليه وكل جسم او جسمان فلا يحضره ذلك
 فلا يكون حاكما فالحكم بمصداق السواد والبياض وكذا غيرهما ليس للجسم
 وهو مكلف وجوابه اننا لان ان لو كان الحكم جسما او جسما لوجب ان لكل
 السواد فيه حيث لا محل للبياض وانما يلزم ذلك لو كان صوت السواد وصوت
 البياض متضادين فيما نفسيين وهو ممتنع بل التناقض انما هو بين غيرهما
 فقط ولا يلزم حصول التناقض بين صوتيهما ولكن لانهم ان كل جسم جسمان
 لا يحضره الجسم وهم لا يجوز ان يكون قوع جسمانية يخدمها سايد القوى
 الجسمانية فيدرهم صور الاستداد في القوى الحادية وتفسير تلك الصور
 حاضرة للقوى الحادية وبلا حقلها من هناك الوجه الثالث عشر القوة العاقله
 التي هي النفس الناطقة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية
 تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقله تقوى جسمانية فهي
 مجرده وهو اما الصوري فلاننا يجد كل واحد منها تقوى بقوه العاقله
 على ادراك مراتب العدد والاشكال اللتين كل واحد منها غير متناهية

واما الكبرى فلما سمع من ان القوى لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان ذلك الفعل الصادر عنها وانفادا او متوقفا ولا ان كان الفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهي او غير متناه وجوابه لان ان القوى العاقله تقوى على افعال غير متناه بل هي لا تقوى على فعل اصلا فضلا عن ان تقوى على افعال غير متناه فان الفعل عيان عن قبه النفس الشئ العنقليه نحو واهب الصور وهذا الفعل لا فعله فان القوى العاقله تقوى على افعال غير متناه ولا شيء من القوى الجسمانيه تقوى عليها فالقوى العاقله ليست بقوى جسمانيه قلنا في منع الكبرى فان الجسمانيه جاز ان تقوى على افعال غير متناه كالتفكير المنطبع في اجزاء الا فلاك فانها تفعل واما عن العقول عندكم فليس كمننا انما تقوى على الفعل كمننا يقول ان اردتم يقول ان القوى العاقله تقوى على افعال غير متناه انما تقوى على ان تفعل في الوقت الواحد افعال غير متناه فهو بطلانا بخروج من تحتها وجوبها واما يصعب علينا توجع الذين كثر معلوما كثره دفعه واحده وان اردتم انما لا يشئ الى حد الا يكون قادرا بعد ذلك على الفعل في ولكن لان في الكبرى فان القوى الجسمانيه ايضا تقوى على افعال غير متناه بهذا المعنى فان القوى الخياليه لا يشئ في كمال الاشكال الى حد الا ومع تقوى على كمال اسرار اخر بعد ذلك فان قيل كل واحد من القوى الجسمانيه مع كانت باقية كانت قويه على الاكثرها يجب انشاؤها الى الابد والقوى العاقله ليست كذلك ما ذكرتم من امتناع عدم عليها في وسيله الكلام على دليل ان شاء الله وليس كمننا ان القوى العاقله تقوى على افعال غير متناه ابد ولكن لان ان لا شيء من القوى الجسمانيه تقوى على افعال غير متناه ابد وما ذكره البيان ذلك فيجى الكلام عليه ثم ان يدعى انه ليس منقوض بالنفوس الظلعيه المنطبعه في اجزائها فانها تقوى جسمانيه مع كونها

الانما هي في الافعال الجاهله
العلم كمننا لان ان القوة
العاقله ليست كذلك

ففعال

كونها قويه على افعال غير متناه عندكم لا يقال بحكم لا بد ان شيئا من القوى الجسمانيه لا تقوى على افعال غير متناه اصلا بل نقول ان شيئا منها لا تقوى على افعال من غير ان تفعل تأييد من العقل والقوى العاقله تقوى على ذلك من غير افاضة اننا نبر على من العقل فلا يتفرض الا بلبس بالنفوس الظلعيه لان قوتها على التوحيه الغيبه المتناهيه لا تفعل على من تأييد العقل لا نقول لان ان القوى العاقله تقوى على افعال غير متناه من غير ان تفعل عليها تأييد من العقول واما لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال الغيبه المتناهيه بسبب دوام الفيلس عليها من المفارقة **الفصل الثاني في ابطال قولهم** بالتحال الفنا على النفوس كمننا واهبوا عليه بوجوه من 2 ان النفس الناطقه غير منطبعه في الجسم عاشت فيما سبق بل هي في ذلك لا كمننا كحالها ما اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحه ان يكون له فلا يفرح بوجه عن ذلك جوهر بل لا يزال باقية ببقاء العلم المعين لوجودها ووجوب المبادىء المفارقة كمننا عدم وجوبه انما لان ان النفس غير منطبعه في الجسم وما ذكره عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها ولكن سلم انما غير منطبعه في الجسم ولا ان اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحه ان يكون له فلا يفرح بوجه عن ذلك جوهر فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس والذات لم يوجده قبل البدن جاز ان يكون له مدخل في بقائها ايضا وقد يقرر من الجسم بوجه ابط فبقا له بعد الموت بوجه وجوده لكان عدما اما لذاتها او لغيرها او لسبب اصلا والكل بطل فعدم النفس بوجه وجودها او عدما لا بد من سبب بالضرورة واما انه ليس لذاتها فانها لا تفتت عدما لذاتها ما وجدت لا يفتت في ذلك لا يفتت في ذلك واما ان ليس لغيرها فلا في ذلك لغيرها اما ان يكون وجودها او عدما

الفصل الثاني في ابطال قولهم

ما ظل اما انه ليس عدما
بسبب اصلا لان الخلق
سواء كان وجوده يام

لا جائز ان يكون وجودها لان ذلك الوجود ان قارن وجود النفس
 لم يكن عليه تامة لعدمه وان لم يقارن وجودها فليعدمه مدخله
 بقاها وكل ما هذا من قما ان يكون لها غير محلها او مكانها
 محله او لا يكون والا لا يكون بطل سواء كان ايمانها المذاهم هذا او لم يكن لان
 هذا لا يكون الا في حاله محل كالا عاين او مكان كالا جسم وقد تبين ان النفس جوهر
 ليس جسم ولا جسماني والآية بطلانها فان ما لا مانع بنفسه امانه سدى
 جود مانع او لا سدى فان لم يستدع فليس لعدم فاننا نعلم قطعا ان العقل
 المتفني لوجوده ان كان اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها كذا حجة
 على محل او مكان فلا بد ان يكون ذلك موجودا معها وان استدعى وجود مانع
 فذلك على لان وجود ايمانها للنفس على المحل او المكان منته لا متناه للنفس
 فاذا امتنع وجود ايمانها امتنع ما يتبع وجوده ولا جائز ان يكون ذلك
 الغير المتقدم للنفس على ما اولو كان عدمها لكان عدمه لوجوده مدخل في وجوده
 لان ما ليس له مدخل لوجوده في وجوده لا يوجب عدمه عدمه انفسه فذلك انفسه
 لا يجوز ان يكون علما المتفني لوجوده لان العقل المتفني لوجوده مع الباطل
 المعارف ومع لا يتقدم لاستلزامه انعدام الواجب والا العقل الثالث الباقي
 لان النفس بسيطة والله للوجوب ولم يبق الا الشرط وذلك الشرط لا يخلو من
 ان يكون جوهر او عرضا فان كان عرضا فاما ان يكون محله غير العقل والنفس
 والآكل بطلانها كونه جوهر فلا نعلم قطعا ان الجواهر المبين للنفس الذي لا يخلو
 لا يلزم من عدمه عدمه او اما كونه عرضا غير قائم بالنفس فهو اولي من الجواهر
 فان لا يكون عدمه معد ما لها او اما كونه عرضا في النفس كالا مور الا واما كونه
 الافعال والا تفعلات الابدنية فلا بد من عدم هذا العرض امانه لا يشترط في ايمانها

معد ما لها

اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن او يشترط فيه ذكر فان لم
 فيه ذلك فاولي الاعراض بان معدم النفس بعد ما مع الاعراض التي يكون
 كمال للنفس فيلزم ان لا ينع النفس بالبدن كمال مع البدن كالا ينع بعد ثبوته اذ لا
 يتصور استقرار وجوده ان دون شرط ولو كانت كمالا النفس شرطا في وجودها
 كانت الاعراض انقطاع كمالا جديدة بان معدما وبطلانها كالجمل المركب
 والا تفعلات عن البدن فيلزم ان لا ينع النفس شريطة مع وجود هذه الاعراض
 فيمنافاة للاعراض كمالها لان حال تعلقها بالبدن ولا في عدم تعلقها او الباطل
 خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم بها معدما فقطع العلاقة بينها
 وبين البدن ففعلات النفس ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصعود
 في ايمان او الجسم المكان بل هذه العلاقة اضافية تابعة لوجود النفس وتغير
 الاضافية لا يوجب تغير في الشيء الذي يحمله فلا يكون انقطاعا عما يبطل للنفس
 واذا لم يكن يقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوهان لم يكن
 اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فكانا مختلفين تأثيرا
 في ذلك الا بطلان وجود العلاقة وعدمها فيجود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط
 قطع العلاقة وقد تبين بطلان وجوبه ان يقال انه يجوز ان يكون المتقدم
 وجودها ويكون اعدامها لها غيرا ومزا حتمها امانا على محلها او مكانها فقولهم
 وقد تبين ان النفس تثبت بجسم ولا جسماني قلنا قد عرفت انه لم تبين
 باوتهم ما ذكره لعدم تمام شيء من تلك الادلة التي لم يكن لان عدم الغير
 ايمانها مع المحل او المكان لا يكون معدما فقولهم ان العقل المتفني لوجوده انفسه
 اذا كانت باقية لا مانع من حصول معلولها بمذا حجة على محل او مكان فلا بد
 ان يكون ذلك انفسه موجودا دائما وانما يكون كذلك لو كان ايمانها مختصا في ايمانها

الاولم يستدع وجوده
 محله على المحل او المكان

على الخلق او المكان وهو موجود وان لم يكن هو متبعا لكان عدم شيء لا يوجد مدخل في
وجوده لا يجوز ان يكون امر متقدوما في نفسه لا علم له في المستقبل فيه ان العدم
والوجود قد يقالان بمعنى التوجه والعدم قد يقال الوجودي كما يكون ثبوته
للموصوف بل هو كالمباين واسواء والعدم بخلافه كالمكان والحدوث
وقد يقال العدم لما اعتبر في مفهومه العدم والوجود بخلافه قد يقال العدم
بمعنى العدم فيكون الوجود في مقابلته بمعنى التوجه فان اريد بالوجود
العدم المحض الاول فما ذكرناه من المنع محقق وكذا ان اريد بها المعنى الثاني فانه لا يختص
بشيء في هذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المقدم وجوديا او عدمها بهذا المعنى
استفاء المقدم راسا وكذا يتجه المنع المذكور ان اريد المعنى الثالث اذ لا يلزم
من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء عدما لا محروان اريد المعنى
الرابع فلا يختص فيها بهذا المعنى فيجوز ان يكون المقدم امرا اخر غير
الوجود والعدم مع ان ما ذكره في بيان كون المقدم غير وجودي لا يناسب
هذا المعنى وان اريد بالوجود الوجودي بالعدم المقدم كما ينبغي ان يكون
سباق الكلام فلا يختص ايضا ولا يتم ايضا ان الجواهر المبين للشيء الذي
ليس بعلة لا يلزم من عدمه عدمه وبنى المقدمه انما ثبتت اذا ثبتت ان
الجواهر المبين للشيء الذي ليس بعلة لا يكون شرطا فاشباهاها دور ويمكن
اعتناق فيه فلا يتم ان العدم الغير القابل بالنفس اولى من الجواهر المبين
في ان لا يكون عدمه حله مالم يتم قوله فان لم ينشأ فيه ذلك فاولي الاطراف بانه
عدم النفس بعد تمام الاطراف التي يكون حالها للنفس قطعا لا يقوم لاثباته
شبهه فضلا عن جهة وايضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس
من المبدأ بحيث يلزم من استفاء النفس قطعا كما جاز ان يكون

بما شرع

ان يكون البدن بنفس حاله شرطا لمبدأ الوجود النفس من المبدأ وما
الدليل على ان العلاقة بينهما اضافية فانه لا يجوز ان يكون النفس فقط وهو المتدبر
والمتصرف فيه هذا كله اذ جزمنا معهم على اصلهم من نفي انفاد الاختيار
واما على اصلنا فالمبدأ مختار بعدم كجود اراحته والقول بان العدم في
محض لا يصلح اثر المختار قد عرفه منصفه فيما مر وتاثيرها اثرها لو كانت قابله
للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسد بالفعل لان كل موجود
يبلغ زمانا ويكون من شأنه ان يفسد كان بالقرون قبل فساد باقية بالفعل
وفاسد بالفعل اي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل
يقوم به وذلك لا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا يبلغ عند الفناء
وما هو محل الاستعداد الفاسد فهو قابل للفساد والقابل بحسب جوده عند
حصوله المقبول ليكون متصفا به والامم يكن قابلا فيلزم ان يكون للنفس
امر مفادها يكون محلا لاستعداد فسادها وهو اما محل لها ايضا كالمكان
والصوت او جزمنا محل للجزء الاخر كالمكان للجسم على التفسيرين يلزم كونها
ما دونه اما حركته من المكان والصوت واما حاله في المكان فلا يكون النفس
بحر من صف فان قيل النفس حادثة ولا بد لها من استعداد قبل حدوثها
وهي محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل الاستعداد
وجوده محلا لاستعداد عدمها قلت كون الشيء محلا لاستعداد وجوده مباين
القوام له او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد
وجوده ما هو متعلق القوام به اي استعداد الوجوده له ومحلا لاستعداد
فان اي استعداد لعدمه عنه كالجسم فانه محل استعداد وجوده السواء
وهو يتبين لوجهه فيه بحيث يكون متصفا به في حال وجوده فيه وكذا

ما هو متعلق باب
ويحكم ما يرد

ما هو متعلق

محل الاستعداد عدمه وهو تبيين لعدمه عند حيث يكون متصفا بعدمه عنه
 اذا قد بنا قيا بعينه فالنفس لتألفه وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
 بالبدن تعلق التدين والاشرف لا يتصلح كالانها بواسطة فيكون البدن
 محل الاستعداد تعلقا به وتتم فيها فيكون توقف تعلقها به على وجودها
 في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا بالاول وبالبدن الى تعلقها به وجودها
 من حيث انها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب بالاول وبالبدن
 الى وجودها في نفسها ليعتق قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها
 مباينة له والشي لا يكون مستعدا لما هو مباين له ولا جاز ان يكون مستعدا
 تعلقا به كذلك جاز ان يكون محلا لاستعداد وانقطاع تعلقها به اذا خرج عن
 المذاج الصالح لا يكون محلا لتدينها وتتم فيها لكن عالم توقف انقطاع تدينها
 على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لاجل ذلك
 ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه فان الاول
 يجوز قيامه بالبدن دون الله والوجود ان لا يتم ان القابل للفناء لا يكون
 عند حصول الفناء فانه لم يمتحى قبول الشيء لعدمه والفناء وان ذلك الشيء
 يقع موقفا ويجل فيه الفناء على قبيل قبول الجسم للاعراض الحاله فيه بل
 معناه ان ذلك الشيء بعدمه في الخارج بطريقتين الفناء واذا حصل ذلك لا
 في العقل ونصور العقل مع عدمه الخارج كان العلم الخارج قايما به
 في العقل على معنى انه يتصف به في نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج
 شيء وقبول عدم قايما بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد قيامه قايما بها
 فلا يلزم كون النفس ماديه ولا تسلم ان القابل للفناء يجب وجوده عند
 حصول الفناء ولكن لانهم انه يلزم منه كون النفس ماديه وانما يلزم ذلك

فلو ان الاستعداد كان في نفسها
 عليها متعلقا به

ذلك لو كان محل استعداد فاما جسمها او مادي جسمه ونومهم ونم لا يجوز
 ان يكون مجردا قايما بنفسه اما محلا للنفس او جزءا منها محلا لجزئها الاخر لا يقال
 اذ اكان المحل الباقي مجردا قايما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قايما
 بنفسه عاقل وكانت مع النفس لا محلا للنفس ولا جزءا منها محلا لجزئها الاخر
 اذ لا معنى للنفس الا الجوهري العاقل المتعلق بالبدن بنفسه ومع ذلك فاعلم
 حاصل وهو بقاء جوهري مجرد عاقل بعد فناء البدن لا تاقوته لانهم ان كل
 جوهري مجرد قايما بنفسه عاقل ولا تسلم فلا يلزم لزوم كونها مع النفس فان النفس
 مع التي بنا رايتها بقاءها بعد فناء البدن مركبا من جوهري من آخ حال
 في الآخر ويكون كل منها محلا عاقلا مع ان لا يكون شيئا منها نفسا فلا يلزم
 مطلوبهم لان المطلوب هو بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهري مجرد عاقل
 بعد فناء البدن مطلقا والاقام في الاسلام الغزالي في قدر الوجه الثاني
 بان كل ما يتعدم بعد الوجود فاما كان انعدامه سابق على انعدامه كما
 ان ما يحدث بعد العدم فاما كان وجوده سابق على وجوده وكما ان اكل
 الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشي يكون امكانا بالاضافه اليه وكما ان
 الشيء الذي يكون محلا لامكان وجوده ما يحدث قابلا للوجود الطارئ على
 معنى ان عدم الامر المتعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول
 والامر الذي يتعدم لا يقع موجودا مع العدم فتبين ان يكون فيه امر
 قبل العدم الطارئ ويكون هو حامل امكان ذلك العدم قبل طرأ العدم
 فيلزم تركيب من حامل امكان العدم والعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا
 تتكون من تركيب فيها وان قد فرض فيها تركيب فمقتضى نقل الكلام الى احوال التي مع الاصل
 الاول اذ لا بد ان يشترط الاصل لا يكون فيه تركيب من احوال عدمه غير متناهي

ما يكون مدركا له لا يجوز
 الجوهري العاقل المتعلق
 بالبدن ان يتعلق بالانسان
 ويجوز ان يكون الحسار اليه

كذا كان المكان العدم
 وصف اضافي لا يقوم
 الا بشي يكون امكانا
 بالاضافه اليه

ان يكون الامر
 محلا لامكان العدم
 فيلزم تركيب من حامل امكان العدم

فتجمل العدم على ذلك الاصل وهو المسح بالنفس ثم قال به ولكن ان يفرق
 هذا بصفة اخرى ويح ان فن الوجود ليس يكون الوجود ولا يحاط به
 فن الابداء السواد متلا موجود في العين قبل ابداء السواد بالفعل
 فان حصل ابداء السواد بالفعل لم يكن فوق ابداء ذلك السواد موجود
 عند وجود ذلك الابداء فلو انعدم الوجود البسيط لكان المكان العدم
 حاصل لا ذلك الوجود قبل العدم لان ما امكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو
 ممكن الوجود فيجتمع في الشيء الواحد فوق وجوده مع حصول وجوده بالفعل
 وذكر يوقى الى ان يكون الشيء بالقول والفعل معا وما متنا قضان ثم
 قال به رداعا ما ذكره من الدليل ومنشا التلبس وضعف الامكان
 وصفا مستغنيا عما لا يقوم به وقد تكلمنا عليه هذا مع ذكره وفيه نظر
 اما اول فلان ما اورد من التدبير انه لا يطابق كلام القوم فهذا المقام
 مع انه في غاية التراكب والاختلاف لان الامكان وكذا القول يقال على ما يقابل
 الفعل وعلى ما يقابل الوجود والاعتناء والقول مشهور في المعنى الاول
 والامكان في الثاني فان اريد بالقول والامكان ما هو يقابل الفعل فقام
 ان الشيء البسيط لا انعدم لكان المكان الوجود حاصلا قبل العدم قوله
 فان ما امكن عدمه فليس بواجب الوجود لا نفيد المثل لان اللازم منه هو
 امكان الوجود بمعنى مقابلة الوجود والاعتناء وهو ليس بمثل والمطابق
 امكان الوجود بمعنى مقابلة الفعل وهو ليس بلازم وان اريد ما هو مقابل
 الوجود والاعتناء فلا فساد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل في الاجتماع
 لان الامكان بهذا المعنى لازم للمعية الممكنة لا يتفكر في حاله واما ثانيا فلان
 الظاهر في تدبيره الاول ان ما ذكره استدلال بامكان عدمه شيء على آخر

حاصل قولهم ان الامكان لا يكون له وجود مستقل

اخر وامكان عدمه شيء على آخر وان لم يمتنع وجود ذلك الا في ذلك بكنية
 امكانه لكن عدمه شيء على آخر يقتضي كون ذلك الا في ذلك على ما انعدم عنه قبل
 الانعدام ثم لانه محلا لعدمه وقت الانعدام او عدم الوجود على السبيل
 لا غير مستقول ولا يتصور كون الشيء العدم محلا لوجوده وخارج مقتضى كون
 ذلك المحل موجودا خارجيا ولا يفرق كون الامكان اعتبارا عقليا بل
 الصحيح في الرد عليه ان يقال سلمنا ان امكان عدمه شيء على آخر يستلزم
 محلا محال لكون العدم كالجسم بالنسبة الى المكان عدم السواد عنه لكن
 هذا الامكان انما يكون كاشف عن وجود محله واما ما لا يتعلق وجوده
 محله فليس الامكان عدمه في نفسه ومحله ليس ذلك الشيء المنعدم وانما في
 بعده في نفسه وكونه قابلا لمتعلق وجوده مع عدمه فليس مع انفسه
 ان الشيء بعدمه في نفسه انما يقع ذلك الشيء متحققا وبطل العدم فيه على فيمكن
 انفسا الجسم بالاعراض الحاله فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم بظريان
 الفساد على ما قدرناه في السابق فان قلت كل حادث فهو متعلق الوجود
 بالمحل لانه لا بد من استعداده سابق على وجوده ولا بد لكون الاستعداد من
 محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد امر وجودي
 لا يجوز قيامه بالعدم ولا امر مبادي الاستحالة قيام استعداد الشيء بما
 فتعين ان يكون محله شئ متعلق به وجود الحادث وهو المحل فمما الدليل
 ويندفع الجواب قلت نعم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على
 وجوده فانه منته على ان المبدأ موجب لا مختار وقد عرفت انه غير ثابت
 وان سلم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فلا بد لكونه
 وجودا وانما ينتج قيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فلا بد قيام استعداد

اذ ليس معناه

عقله فان النفس عند موتها ليس استعداد وجودها قائما بحالها اذ ليس لها محل
عند موتها بل انما يقوم استعدادها بالبدن الذي يتعلق به النفس فيخلق
استدبيره وتصرفه **الفصل الثاني والعشرون** في تبطل قولهم بنو البعث وحشر
الاجساد واعلم ان الاقوال الممكنة في امر المعاد لا يذنب على من قد ذهب
الى كل منها جماعة اخذوا بثبوت المعاد الجسماني فقط وان المعاد ليس
الالهة البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة الجرد . وهم اكثر اهل الاطراف
وتأثيرها ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاس والاشياع الذين
ذهبوا الى ان الانسان باحقيقه هو النفس الناطقة وانما البدن اله لها
ستعمله وتصرفه في الاستكمال جوهرها وتأثيرها ثبوت المعاد الروحاني وحاشي
والجسماني جميعا وهو قول من اثبت النفس الناطقة الجرد من الامامية
كالامام جعفر الاسلام والحلي والراغب والشيخ زبيد الدوبوسي وكثير من
المتصوفة ورابعها عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين
الذين لا يعتقد بهم والحمد لله رب العالمين في الملحة والاف في الفلسفة وخامسها التوقف
وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي
فيه ان ما علمت ان النفس لا تحتاج فينبغي عدم عند الموت فيستحيل اعادة
اوجع جوهر باقي بعد فساد البدن فيمكن المعاد 2 وانما كان الغرض ابطال
ما ذكره الحكماء فيما قالوا فيه الشريعة المظهرة فلنقدم تقدير مدعيتهم و
ما اعتقدوا عليه من شريعتهم التي بنوا عليها مذاهبهم فنقول لهم في امر المعاد
مقامان الاول اثبات المعاد الروحاني الثاني في المعاد الجسماني اما المقام
الاول فتقدير كلامهم فيه هو انهم قالوا ان النفس لا تانيه لذية ولا ثبات
روحانيين لان الله مع ادراكه ونيل لوصول ما هو كماله وفيه عند المدرك

بالغزالي

المدرك من حيث هو حاله وفيه الالام او رايك ونيل لوصول ما هو آفة
توثر عند المدرك من حيث هو آفة وتوثر في ذاته لكل فروع من القوى
البدنية كمالا وآفة بخصان بها فكل للذات بقية كمالا هو كغيره بكيفية الحلال
مثلا هو ان كانت مأخوذة من ما هو خارجي هو شيء حلو او كانت حادثة
في العنقولا عن سبب خارج فان كلها في افادة الله متساويان و
لتبصرة كمال هو مشاهدتها الانوار الحنة والاشكال الجيلة وتلك الساحة
كحال هو استماعها الاصوات الرخيمة والنفث المتناسبة وتلك كمال هو
ادراك الكيفية المناسبة واللام كمال هو ادراكها في سطوح الناعمة اللينة
فكذلك النفس الناطقة التي هو جوهر عاقل كمال وآفة بخصانها وكحالها ان
يتمثل فيها صور الوجود كله مبتدأ من المبدأ الاول جل ذكره وسالكها
الى العقول ثم النفوس الساموية ثم الاجرام العلوية ثم نباتها وقواها
ثم مادون ذلك الى ان يتمثل فيها صور جميع معلومات المندب مثلا
بقينها خالبا عن شوايب الظنون والادام واقترانها مع ان يكون
بضد ما هو الواقع او اورد عليهم ان تمثل العقول لو كانت كالا للنفس
الانسانية لاشاقت الى حصول عند عقده التذت به عند وجدانه و
نالت حصول الجمل المضادة فان كل فروع يلتذ بكمالها وشناق الى
حصولها ويتالم حصول اضدادها كاشنبا في القوة الباصرة الى النور
وتألم بالظلمة واجابوا بان انتقال النفس بالحسوس ينحصر عن الانتقال
الى العقول وعدم الانتقال لا يحصل التوق اليها عند فقدة والاشداد بها
عند وجودها 1 اضداد الكمال لو كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشغولة
بغيره من الحسوس لم يكن مدركها لوصولها في مع عدم ادراكه

لكيفية المناسبة
ولمسا تسكون

لا يوجب النائم به كما يحذر اذا عرفت على النار فانه لا يحسن بالائم فاذا فارقت
الابدين والخطا عنها تنفد بغير البلاء العظيم دفعه كالحذر الموصى على
النار اذا اراد خذره بعتقه ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كمال لها في
حيوتها الدنيا بواسط الآلا ابدينه فاذا فارقت عن البدن عند
فراقه وفروجه عن صلاحه تدبر العقل وكونه آله لها ببطلان مزاجه
ببق كمالا المكتسب فيما لان جود النفس الذي هو العلم القابل لذلك الكمال
موجود بعد انفارقه عما عرفت فيما سبق من ان النفس باقية بعد فراق
البدن والعقول الفعالة التي هي العلل الفاعلية له باقية ايضا ومع كانت
العلم القابل والفاعلة للشيء موجودين وجب حصول ذلك الشيء والآن
تخلق المعلوم عن العلم النائم وهو في الاستحالة فثبت ان ما هو كمال
النفس حاصلها بعد مفارقه البدن اذا حصلت حال تفلقها به ولا شك
في ان هذا الكمال خير بانفسها اليها وانها مدركه حصول هذا الكمال لها من
حيث هو كماله وخير فاذن فيمكن بذلك بعد انفارقه وكذلك حال
الائم فان النفس اذا عرفت في جوتها الدنيا بالاكتمال انظر ان لها
كمالا ولم يكتب به اكتساب شيئا ف هو الجهد المركب او لم يكتب شيئا
منه بل اشتغلت بما صرفها عن الكمال من الامور الدنيوية واللدن الحسية
فاذا فارقت تاملت بنقصانها لا شتيا فها الى الكمال القابل عنها وعدم
الاشتياق في جوتها الدنيا الى كمالها القابل وعدم النائم بقواته لا شتيا
عنه بالحواس كما عرفت ثم ان اللذن الدروانيه الحاصل للنفس اقوى من
اللدن الجسمانيه لوجوه الاول انه كلما كان ادراك الحكيم بالقوى العقلية اكثر
من ادراكه بالقوى الجسمانيه والمدرك بالقوى العقلية كسرف من المدرك بالقوى

بالقوى الجسمانيه كانت اللذن العقلية اقوى وانتم من اللذن الجسمانيه لكن
تقدم حق في الثاني مثله اما الشريعة فلان اللذن بها درك العلم وامان
المقدم حق اما الجسد الاول منه فلان القوى الجسمانيه يدرك الا ان طوح والتملوا
منتصرة عليها والقوى العقلية لا تنصر على ذلك بل يدرك طائفة وباطنة فتميز
بين المادية واجزائها كعوارضها وبفضل بين الجسد الجنس والجزء الفصيل والباقي
عند كمالها في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا ينصر على شيء اقوى
من المنتصر عليه اما الجسد منه فلان مدركها القوى العقلية ذات الحق تبارك وتعالى
وما يليه من اجزاء العقل والنفس السماوية والحس يدرك شيئا من ذلك بل مدركاته
الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركتين في الشرف بين جدا
الآن من تلك الارجوح انه لو لم يكن اللذن العقلية اقوى من اللذن الجسمانيه
حال البراهين من الحيد وعنده احاسا وباحال الملايكة والطيب العالي
النفس فاعلم مثله الثالث منها ان لذن الغلبة في احد خيس كالتفريق
والنزد وما يرى مجازا من اللعب مؤثرة عند الانسان على الذي ينظر
انها اقوى اللذن الحسية الذي يحسها مستظارا في شيء من ذلك يوجب ان يكون
غالبها اذا عرفت له مطلقا او منكوح ربحا ففضله وان لذن ينال الحس كالجاه
وعنده مؤثرة ايضا عليها فان كثر النفس على الله تعالى وترك كثير من اللذن
الحسية على ترك ذلك وان لذن اثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه فزوجة
مؤثرة عند الكرم على لذن التمتع به وكل ما هو آخره عند شخص فهو الذي
بالتيكس اليه فلهذا اللذن ابا طنة مستغلبة الحسية اذ كانت
اللدن ابا طنة وان لم يكن عقلية مستغلبة على اللذن الحسية العقلية مستغلبة
عليها اولى في حق ذلك حال الاثنين وتفصيل كلامهم في احوال النفوس

بحسب استغفار واستغفانه بعد مغارفتها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت اعتقاداً
الحق فان لم يكن مقتضى البدن هيئات رديه واخلقها جميعه بوجوب المعية الى
الشهوات الجوفية والالهية التي توجب بوجدان ذاتها كذا التذوق باقيا والاهتاج
بادراك الحالات التي بها جاسر مدركا كالمؤمن الحق على رايته وان اكتسبت هيئات
ردية بملابسها للبدن وبها شرطا كذا ذليل العقيدة لتعجبه وميلها الى الشهوات
الغائية تالمس تالمس اعطى واشاق الى مشربتها الى الفت بها وقد جعل بالحواس منها
وهي ما يشتهى فيكون كالمعاشق المحجور الذي لم يبق له رجاء الا هو ومنه ولكن هذا
النظام لا يدوم بل يزول اخر الامر لان سببه الهيات التي حصلت لا يلبث الامور البدنية
او يزول يزول ما استفيدت منه من الاعزج والافعال ومن الهيات مختلفة
في شدة الرداء وضعفها وسرعة الزوال وبطون وكلفت التعذيب بها بعد الموت
في الكيف وهذا كالمؤمن الفاني على رايته وان لم يكن مقتضى الاعتقاد الحق
فان عرفت بالاكتمال انظر ان لا محالة تأملت بعد المغارفة لا شيا قها الى
الكال الغايت عنها سواء اكتسبت ما يفسد الكال فصارت جاحدة لم من
حيث المربية وان كانت معترفة من حيث الانية واشغلت بامر فها عن اكتساب
الكال مما ليس بمضادة فصارت موقفة عند امر لم شغل بشئ لكنها لم تملك
في اقتناء الكال فصارت مهمله اياه ١٩ نسوة في حالهم الذين اكتسبوا
ما يفسد الكال لانهم يتعذبون داما على الباقين ثم ان هؤلاء الملوك ان
تخطت بهيات بدنية رديه تأملت بها ايضا على حسب ردة تلك الهيات وان
لم تخط لا يكون لهم تامة بهذا الوجه لكن النظام الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم
لنزال تلك الهيات الموجه له وان لم يعرف بالاكتمال انظر ان لا محالة فان
تخطت بهيات رديه اكتسبت بها على بدنه البدن تأملت متى بقاء تلك الهيات على

على حسب رسوخها منها ثم يزول النظام بزوال تلك الهيات وان لم تخط فها من
أهل السلام وان لم يكن من أهل السعادة مخلوقا من استقام الله و
الام والجلال فوق الشفاء ومع في سحر من راحة الله والنفس التي تهبها
الصحة مع نفوس البتة والهم الذين تغلب عليهم سلامة الصدر والسداد كالأطفال
ومن ذوي الجاهل وكذلك نفوس الصالحين من الزيادة وبعضهم ذهبوا الى ان امثال
هذه النفوس تتعلق باجسام اخر لا تزال تجوز ان يكون معطلة من الادراك
اذ لا معطلة في الوجود ولا يترك غير الجسم شيئا في شغل في ادراكها عن جسم
يكون موضوعا لتخليتها ولا فاعلا لا غيرة الادراك فلا بد من ان تتعلق باجسام
اخر لا على ان النفس بعد المغارفة عن البدن يصير منشاها الجسم آخر مدبرة له
فان ذلك عين من ذهب التماسه وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجسم يكون
موضوعا لتخليتها فان التخلي لا يمكن الا باله جسمانية ثم تخيل الصور التي
كانت معطلة عند فان كان اعتقادنا في نفسنا وافعالنا الجبر شاملا
الحياة الاخرية على حسب اعتقادنا في حيواتها الدنيا ولا فاشا هدت العقائد
كذلك الجسم الذي يتعلق به هذه النفوس اما اجرام سماوية او اجرام مولى
من الالهيات والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجبر هو المسى روحا ثم انه
اضطرب قول الشيخ انه في قدر العلم الذي يحصل به السان الاخرية
في بعض كتبه التي بالتفطن بل بالتحريج وفي بعضها قال فاما قدر العلم الذي
يحصل به من السان فليس يمكن ان انشغل عليه بها الا بالتقريب و
انا اظن ان ذلك ان يتصور الانسان اليادى الفارقة معورا حقيقيا وبهذه
تصورها بيقينها بدنيا ويعرف العقول كذا الكلمة دون كونها الى لا يتنازع
ويقرر عند سببها طلق تشيبت جراته بعضها الى بعض النظام الاخذ من البدن

العلل الغائية

بعضها رات

الاول الى اقصي الموجب والواقع في ترتيبه وصورته وقيمتها وتحقق
ان اللا المتقدمة على الكل لوجودها وكيفية وجودها وكيف يعرف
لا يلحقها كثر ونفوذ بوجه من الوجوه وكيف ترتب كوجودها اليها ثم كمال اعداد
الناظر استصحابا لارداد السعاب استعداده وكونه ليس بغير الانسان عن هذا
العالم وعلايقه الا ان يكون كماله مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما
منه ففقد عن الالتفات الى ما خلقه جملة هذا جملة ما يقولون في امر العباد الرجا
واعتد من عليهم بان لا يتم ان اللذ او راك ما هو كماله وخير عند المذكر من حيث
هو كذلك ولا يجد بدا به لا يدل على ان اللذ ما ذكره انما يلزم لو كان هذا الجسم
الاحر وهو موم وعدم انتكاحه آخ على الآخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانتكاح
ايضا ثم انما اعتقاد على التجارب الفنية غير مفيد لان الاستعداد وان كان
لاكثر من نيت لا ينفذ العلم كجواز وجوده في حاله بخلاف ما وجد بالاستعداد
لا ينفذ عدم الانتكاح فيزوي حاصل بالتوبة لا نظير استدلال عليه بالاستعداد
عليه ما ذكره لانا نمتنع الصفوة وان دلت بدل عليها ثم ان سلنا ان احوال
ما هو كماله في الجملة ولكن لا يتم ان كل احوال لكل ما هو كماله بل اللذ
انما هو احوال الكمال الجسماني فان احوال الكمال الجسماني يجوز ان يكون
مخالفات الحقيقة لادراك الكمال الغير الجسماني ولا يلزم من كون الوجود كونه
الا فذلك لا يوسم ان احوال الكمال مطلقا جسمانيا كان او غير ذلك ولكن
لا يتم ان النفس باقية بعد خراب البدن وما استدلو به عليه فقد عرفت ضعفه
وتوسم بقاؤه بعد خراب البدن لكن كونه قابلا للصور العقلية مما يجوز
ان يكون قبوله لها مشروطا بتعلقها بالبدن والتوسم كونه قابلا للصور
العقلية لكن لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل

الفاعل موجبا لا محتملا وهو موم ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت
عالمه بهذه المعلومات فلو كانت احوالها كاحوال النفس اللد كانت مثلها
كانت عالمه والنقل بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في اللذ الجسماني
ما ينع عن حصول اللذ قول يكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله
وايضا اللذ الجسماني اضعف من اللذ العقلي عند فهمه بل لا شبه للذ
الحسي للذ العقلي عند فهمه فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها
ما يفهم من تلك اللذ العقلية النفسية وقد حكا عنه بانهم لم يقولوا ان اللذ
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروطا بشرايط وتعل العالم ما معلوماتها
العاوم للذ لا يكون مستحفا تلك الشرايط ثم انه ان اسبح الشرايط
فلانم انه يكون عاوم اللذ فانما نذكره من المتعلين الذين لم يتفكروا
الامثلة معدون يسترجعون بها اشتباها في بعض صفات الاشتغال بمذاكرتها
على ملك الدنيا وما فيها ففضلا عن ذلك مطلق ما او منكون ما هذا قولهم
ان الالم الذي يحصل للنفس بعد انفارقه بواسطة الهيئة الردية التي اكتسبها
بطلب البدن يزول عاقبة الامر يزوال تلك الهيئة لا تستقيم على اصولهم فان
القابل لتلك الهيئة النفس الفاعل لها هو البادى انفارقه وعند فهم ان العلم
القابل والفاعل للشيء اذا كانا موجودين وجب وجود ذلك الشيء كما ذكره
في بقا الكمال العقلي فكيف يجوز زوال تلك الهيئة حتى يزول برزوا العالم
الحاصل سبيرا وكونها حاصلة بطلب الامور البدينية من الافعال و
الافعال لا يوجب زوالها لان ما ذكره من طلب الامور البدينية معدون
لحصول تلك الهيئة وانعدام المعداد وطول العهد به لا يوجب انقضاءها وقد
يجاز عنه بان اضعف معارفه البدينية ثم خرج عن ان يكون متعلقا بحركة

ببها يكون
ويؤثر فيه

السماوية قائم في عجايب النفوس الخ ^{مستند} الى الحركات الفلكية واقلها به
ما تعلو من تلاحق النفوس المفارقة للابدية قدنا بعد قدن على الدوام
والاستمرار ولا يعود ان يكون التلاحق المذكور موجبا للاحوال تجدد لكل
نفس من النفوس المفارقة او بعضها ^{بشكل} بوجوب الاحوال استبعاد البدو ان تلك
الهيئة غير فيزول عند تمام استقذارها بزوالها وليس كل ما يحدث عن علّة
في قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذلك القابل بل قد
يزول عن القابل وان كان ذلك القابل باقيا كما في الكون والفساد و
رَدِّ هذا الجواب بانه لما جاز زوال ابن يزول زوال الهيئة النفسانية
في الجملة بزوال استقذار النفس جاز ان يزول ادراكها ايضا فلا يحصل
الجدم باستمرار اللذات ابدا في النفوس التي حصلت الاعتقاد المطابقة
ولا الجدوم باستمرار الالام في النفوس التي حصلت الاعتقاد غير المطابقة
ثم فرقم بين المجاهدين والكرهين والمعرضين بان الالم المجاهدين
مؤقت وذل غير صحيح لان سبب الالم في الاقام الثلثة هو الشوق الى
الكمال الغائبة ولا فرق بين الثلثة في هذا السبب مما الذي اوجب
انقطاع عكس البعض دون البعض والحكم بانقطاع شوق الكرهين و
المعرضين دون المجاهدين حكيم بل فان قلت الفرق بين فان المجاهدين
فيهم اعتقاد بطله مضى كمالهم وذلها قلت الاعتقاد المضى
للكمال ليست بمستند الى ابتلاء بين فلم لا يجوز زوال الالم حكيم بوجوب
بقائها حتى يدوم التعذب سببا وايضا فان اشتاق الى الشيء في الواقع
اليه انما يكون مؤقتا اذا كان جازما يكون غير واصل والنفوس ذوات
العقائد الباطنة قبل المفارقة تعتقد كون تلك الاعتقاد علوما فان في

فونفرد عن القابل
بواسطة الحركات السابعة والبقية
استعداد ووجوده يحصل الاستعداد للعلم

ان كان في هذا الاعتقاد بعد انفارقه لم يتالم بفقدان الكمال اذ لا شعوره
 بفقدان الوضوء انه في اعتقاد كون اعتقاده وانها البطله علوما وان لم
 يتبق بل ناله هذا الاعتقاد فيم يزل تلك الاعتقاد البطله ايضا لانها
 الفرق في حصل بها العلم السرمدي وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكونه
 تلك الاعتقاد علوما ولا يلزم منه في التاكيد لان تاكيد ليس للاستيقاف
 الى الادراك بل لانها اعتقدت ان ما ادركته من الامور الغير الخطا بقه للواقع
 كماله ومطابق للواقع ووقت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تنقد
 بعد موت مارقته فتخيب وتبهر معذبه بفقدان ما رقت الوصول اليه
 وفيه نظر لان الله عند مم كما مر ادراك ونيل الوصول ما هو كمال
 وخير عند ادراك من حيث هو كمال وخيره فابعد قولهم عند ادراك
 على ما صرحوا به هو ايدان ان المعتمد في الله كماله وخيرته في
 اعتقاد ادراك لا في نفس المعتمد لو لم يكن الشئ كمالا وخيرا في نفس الامر
 لتلك ادراك وهو يعتقد كماله وخيرته بلذبه فلو لم يزل لصاحب
 الجمله المرب اعتقاد ان ما ادركه حق مطابق للواقع لذم ان يفتقد
 بما ادركه فيكون من اصل السعاده فلا اقل من ان يكون له من مخلوقه
 بالكم فقد ان مارق الوصول اليه ولا يقولون به بل يزعمون ان الله العالم
 المستبد الذي لا اله الا هو ثم ان نفوس البله والصلحاء قد اعتقدت في هو
 حيوتهم الدنيا اعتقادا غير مطابق للواقع بذعهم فكيف يكونون من
 اصل السعاده ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون
 لهم شوق الى الكمال الغايب فيكونون من اصل السعاده بل من اصل السعاده
 على ما يلقى بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدل لهم على تعلق امثال تلك النفوس

[illegible]

و اما صاحب الاموال
فمنه الاموال
والاوام
والاولاد

باجم آخر ثانيا ان لم يتعلق تكون معطلة ولا معطلة في الوجود ثم لم يمتد
 ثانيا يشعروا بها ووجودها فلا يكون معطلة عن الادراك وسلب المعطلة
 عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبررا على
 فهو في حيز المنع وايضا جعل جرم الفكر آلة لتجسس نفوس البهائم والصلوات
 غير مستقيم لان اجزاء الفكر متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة
 لبعض تلك النفوس اولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها لكل
 واحد من النفوس او لا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس والقسم الاول
 ظاهر الاستحالة فتعين ان فبطل جعل جرم الفكر آلة لموضوعه لتجسسها و
 بالكل فاكث ما ذكرناه في هذه المسئلة فلو كان لا يليق بانها وضع
 العلمية ثم اننا نقول لا شك على الحكماء من جهة انهم اشتروا المعاد بالدواعي
 والادب والالام العقلية وكونها اعظم من الحسنيين فان الحكماء المتقين
 من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن ان يوجد في كلام الله تعالى
 وكلام رسوله ما يشهد الى ذلك وانما شكك عليهم من جهة انهم انكروا المعاد
 الجسماني والادب والالام الجسمانية في الدار الآخرة على ما دل عليه كتابنا
 الله تعالى وكلام رسوله في مواضع عديدة من حيث لا مجال لا تركاب
 تأويلها وصرفها عن ظاهرها قال الامام الرازي رحمه الله انما شكك الذين
 العقلية لانها اقوى من غير ذلك والذين قالوا لا يكون اثباته بالاول العقلية
 وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وقت نكاحه فان احد الوحاويل
 الدلالة على طعوم الاشياء ورواها لتحدث ذلك عليه مع ان الحس يشهد بشئ
 ومن الادب العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها
 الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العيان في الجملة والنجاة الى

في مقام

الى المعارف الالهية ثم كان حفظ منها اوفى ولقد رزق الله به منها في الغمام واليقظ
 مرة بعد اخرى ما قوى ايماننا بها وسكن نفوسنا بها والظاهر ان الحكماء انهم
 ما ذكرنا الوجود اليه حكينا عنهم الا ليكون جارية بحسب المنهج والمنهج
 وانا ازيد على ما افاد في الكمال لذاته محبوب يستفاد فان كل حرفة تليق
 او فنية فان الكمال فيها راجح في الحسب على الناقص فكما ان مراتب الكمال تزداد
 فكذا مراتب الحسب تزداد وبما كان الكمال الاقصى ليس الله تعالى الشديد
 ليس الا انهم ان شئ من الحسب حائرين مرتبين العقلية عن غير الحسب
 والالتداد باوراك الحسب ويدل عليه الاستدلال فثمة حتمية
 لا بد ان يورث من ثمة الحائرين والحق ان الذوق يسمون العقل
 على سوي الله فناء وكما ان الكمال بالنسبة الى الكل لا بعد كمالا كذلك
 حب الكمال بالنسبة الى حب الكل لا يسع حبا كاملا ولذلك لا يقع الحب الا بزيادة
 الا بالله تعالى فلا تظلمين القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا بذكر الله
 تظلمين القلوب والذين يظنون انهم ان العلم بالامور العقلية كلها
 استبانت للذن العقلية فهو خطأ بل اللذ لا يحصل الا من العلم بالله تعالى
 والاستفراق في محبة ثم ان العلم بالله تعالى كما حصل للعقول البشرية
 الا بواسطة العلم بافعاله فكما كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته اتم
 كان حبه والالتداد بحبه اتم قال تعالى في هذا ما عندي في هذا البيا والله اعلم
 بالصواب اما المقام الثاني فمقدبره هو انهم قالوا الا بدار البشرية بعد
 بقصور واعراضه بالموت وزوال الحسب ولا يقع الا بالمواد العنصرية
 المتفرقة التي لا باجزاء العناصر ثم انها لا بعد اصلا وما ورد به الشرايع
 من اجزاء المعاد الجسماني والادب والالام الجسماني في الدار الآخرة امثال

ضربت على خداهم الخلق ليتألف المعاد الروحاني واحوال سعادته
وشقاوتها بعد مفارقة الابدان الانبياء مبسوطين الى كافة الخلائق
والخرم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمال الحقيق للذات
العقلية وذلك كالآيات المصورة بالجسم الجسدي فلما انما يصح في الاول والآخر
عن الظاهر اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المصورة بالجسم الجسدي
فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسم الجسدي
فوجب صرفها عن الظاهر واما فيما نحن فيه فلا قرينة للمصرف عن الظاهر
فضلا عن الدليل القاطع بل اكثر الآيات والاحاديث الواردة في ذلك
يمنع حلا على التشبيه والتشبيه يشهد بذلك تتبع كتابه في وسيله
ولكنهم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها ان المعاد الجسماني اما
بان يندم الله به الابدان وجزائرها بالكلية ثم يوجد بعينها او يفرق
اجزائها ثم يجمعها ويعيد البراءة الحقيق وكلاهما مستحيل اعاد المعاد وهم
اما الاول فلو واما الثاني فلان الانسان المعين مثلك لا يرد انفس
في الانسانية ويمتاز عنهم في نفسية وشخصية وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز في شخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون زائدا على
ماله من الانسانية وذلك انما لا بد ان يكون صفه قابله به ففقد الاجزاء
لا بد وان يعدم تلك الصفه فلو اعاد الله ذلك البدن الشخصية فلا بد
وان يعيد الشخصية الذي انعدم والآن لم يكن معيدا لذلك الشخص وهو خلاف
الفرض فيلزم اعاد المعاد وهم بعينه وهي مستحيلة اما اول فلان المعاد
لا يصح الحكم عليه بغير القود اذ لا بد في الحكم عليه بغير القود من الانسان
اليه وهي مستحيلة لا تشاء الهويه فلا يصح عوف والآن لم يكن الحكم بغير عوف

عوف صحيا واما ثلث فلان يستلزم تحلل العدم بين حيز ونفسه
فمفروض الاستحالة واما ثانيا فلان لو جاز اعاد المعاد وهم بعينه اي
بجميع شخصياته لجاز اعاد وقت الاول لانه من جملتها فمفروض ان المعاد
يقتضي في هذا الوقت غير الموجود فيكون في وقت اخر واللازم بطل
لا فضاية الى كون شيء مبتدأ من حيث انه معاد او لا معنى للمبتدأ الا ان
في وقت الاول فكذا المذموم واما رابعا فلان لو جاز اعاد المعاد وهم
بما كان يوجد ابتداء بدلا عنه ما يماثل في المهيبة وجميع القوارض المستحقة
لان حكم الامثال واحد واللازم بطل الاستلزام عدم التميز بين المبتدأ
والمعاد لان التقدير اشتراكها في المهيبة وجميع القوارض لا يقال لان
ان الله يشخص اعاد المعاد وهم بعينه وهم لا يجوز ان يكون شخص
عبارة عن تشخص اجزائه الاصلية الباقية من اول العراء ويكون
مستأنك الاجزاء باقية بعد التفريق وروايل الحيق والخلق والشكل
العارضة للجموع فاذا جرح الله في تلك وجعلها حية فقد اعاد زيد من غير
ان يكون هناك اعاد المعاد وهم بعينه وما ذكر من الوجوه لا ينافي
لو كان الامر على ما ذكره لكان من الواجب ان يقول عند موت شخص
وتفريق اجزائه العنصرية النارية والهوائية والارضية انها
عين ذلك الشخص اذ لم يعتبر في شخصيته الا تلك الاجزاء وشخصياتها التي
لم يعدم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والحق اننا لانهم
امتناع اعاد المعاد وهم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلان فذلك
اما الاول فلان لا يتم ان المعاد لا يصح الحكم عليه بغير القود قوله
اذ لا بد في الحكم عليه من الاشياء اليه وهي مستحيلة لا تتفاد الهويه

قلنا ان اردنا انتفاء الهوى مطلقا في الخارج والداخل في النفس ثم وان اريد
 في الخارج ثم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوى في الخارج احتفاء الاشارة اليه
 فانه التميز بين العقل كافي في الاشارة العقلية ومع كافي في العلم والاعتناء
 الى الشئ العيني انما هو عند ثبوت العقل في الخارج والاعتناء في العلم
 عليه في العود لا انتفاء الاشارة اليه لا انتفاء الهوى لا يستلزم احتفاء العود
 بحوازه وقوى بنيانها على من غير ان يتصور متصورا ويحكم عليه من
 الاحكام واما ان لا نلزم ثبوت العلم بين الشيء ونفسه بحسب الوقتين لانه
 لا معنى لثبوت العلم به هنا سوى ان كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود
 في زمان آخر ثم انتفى به في زمان ثالث واما راجع الى ثبوت العلم بين
 زمانين ووجوده اذا اعتبرنا هذا التخلل الى العلم محاذ كذا اعتبار
 انتفاء الوجود بحسب زمانه واما الثالث فلان لا يكون الوقت من
 الشخص فان كل واحد يقبل بان نيابة وكتب اليوم على بغيره التي كانت
 بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة واما الدارج فلان لا نلزم
 الشرط بل وجوده واثباته بالعلم المذكور ثم اذ يلزم من ان الشخص شخص
 بتشخيص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون شخص لا
 مشترك في الشخص الواحد انما يقع من الشركة مطلقا فان قلت الحكيم بامتناع
 اعاد المحذور في ضرورة وما ذكر من الوجوه في صورة الادلة متبعا لا كغيرها
 قلت ثم كيف قد قال جواز جزم غفير من العقلاء غير مسحوقه ثم ان سلك
 امتناع ايمان المحذور ببعينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء
 الاصلية الباقية من الالهي والحيوانية والنباتية والجمادية فكل جزء من هذه الالهي
 فيكون محصورا في الموت باسرها في الملائكة فيبقى تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة

امتناع

وهو الذي هو الانسان في ذاته

بالحقيقة من غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير فلا يلزم اعاد المحذور اصلا
 ومنها ان لو اكل انسان انسانا وصاد غدا وجزء من بدنه كما يقع في ايام
 الخطا بل لا حاجة فيه الى هذا الغرض فانك اذا قتلت ظاهرا البرية
 المحررة من سائر نراها جنة الموت وقد حصل فيها ابتداء والكل الذي هو
 والكلنا وايضا قد رزق فيها وخرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب
 فالكلنا فان اجزاء المأكولة اما ان يعاد في بدن المأكول او في بدن المأكول
 واما اما ان لا يكون له بعينه معادا بقائه وايضا لا سبيل الى جعلها
 جزءا من كل منها والعلم به ضروري واولاوية بجعلها جزءا من بدن
 آخر دون الآخر في ان لا يجعل جزءا من بدنك ابدنك وذاك
 بطلان الاعاد بمعنى جميع الاجزاء والحوادث ان المعاد هو الاجزاء الاصلية
 الباقية من اوه العوالم والاجزاء المأكولة فضل في الاكل فيجعل جزءا
 من المأكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يكون الاجزاء
 الاصلية من المأكول في حال دماغه من اكله ويحصل منه مولود
 فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود
 المحدث وقت لا في فساد في الجواز بل في الوقوع فلهذا لا يبعد محققا
 الاجزاء الاصلية الشخص من ان يغير اجزاء اصلية شخص آخر لا يقال
 الا بد ان الماضية غير متعاقبة الاجزاء العنصرية التي جعل ما
 يكون الانسان متعاقبة فاذن لا بد ان يكون الاجزاء الاصلية لبدن
 اجزاء اصلية لا بد ان اخر لا تامة كون البدن الماضية غير متعاقبة
 فانا قد بطلنا فيما سبق اوله قدم العالم وايضا الاجزاء الاصلية
 التي هي الانسان في الحقيقة بقهر الملائكة باسرها في عند حضور

جزم

ان كانت غلا تتعلق بها الاكل ولا يختلط بالذات ولا يحصل منها النشا
 واما النار والخبث من غير ان يكونا الاغذية بالغير المذكور ليج ان يكون
 الانسان من غير جوارح والاسالي بطا فالحق مقدم مثله اما ان لا يكون فله و
 اما بطلان الاسالي فلان لا يجوز ذلك في الجمل كانه في كل انسان مراده ان يكون
 تكونه لا من الاب والام وذلك بسفط فله واجتماعه نفع بالضرورة
 ان العناصر ما لم تستحل في الاطراف بان يصير من نباتات ثم ياكل
 الحيوان ثم ياكل الانسان او نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان
 ثم ياكل ويستفيد فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير
 فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا واجوب ان الالام بطلان الثاني
 قوله اول الجواز ذلك في الجمل كانه في كل انسان مراده قلنا
 ان اريد بالجواز في قوله كانه في كل انسان مراده الامكان الذي
 في ولا بسفط وان اريد تردد الذهن في فان النفس قد
 علت بالعاق ان الالام في الموضع الآن انما يكون من الاب
 والام فاذا فرق الله بين العاق بالجاب من غير اب وام استلب
 هذا العلم عن العقل ولا خلقه وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة
 ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان يصير نباتا صالحا لان
 يكون غذاء للانسان ثم ياكل ويستفيد و يصير دما ثم منيا ثم
 يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا
 ثم بل المعلوم لنا من ان العناصر اذا استحالت في الاطوار ان يكون
 نصيبا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلهذا
 طريقا اخر او طرقا متعددة لا نعلم انهم مشاهيرنا اياها وقد ورد

انسانا

ورد في بعض الاخبار انه يبع الارض مطر في وقت البحث
 فخطر ان تفسد النطف وتخلط بالنداب فلا بعد في ان يكون
 في الالامية امور جارية بحسب ما ذكره فان في ذواته
 انعقد ورغائب وعجائب لا يعلمها الا الله مع وتسكن اشكال
 الا كانه سائر اشكاله الوجوه الخفية الاسباب كالسحر والنفير
 والاطلسما ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون
 عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول الثاني
 وانه بطا او في عالم الافلاك وهو يوجب اخذ في الافلاك وهو
 لانه لو صح اخذها لم تكن الاجزاء المتحركة عن مواضعها عند نفوذ
 الحاد في فيها بالحركة المستقيمة وحركت الى مواضعها عند خروج
 الحاد في عنها بالحركة المسقيمة ايضا وجب منعه على الافلاك لانها
 لا يكون الا عن الجهة او الى الجهة فيكون الجسم متحركا لا يلبث وقد
 ثبت ان الجسم انما يتحرك فيها او في عالم آخر وهو ايضا بطا لا مثلي
 وجود عالم آخر غير هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر تحضلت في
 ذلك العالم جهات مختلفة واجزاء مختلفة لا يتحد الا بالخط والركن
 والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لا بد ان يكون شكلا
 الكثرة فيجب ان يكون ذلك العالم كره ايضا فينفوخ بينه خلا
 سواء كانا متلاقيين او متباينين اذ الكرتان لا تتلاقيان
 الا على نقطة واحدة فانه مح و ايضا لو كان في الوجود عالمان كانا
 في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار فيلزم ان يكون
 الاجزاء المنفصلة الحقيقية في جهة مختلفة بالطبع ان يكون هناك

الامور

سبح

الكثرة

فيحصل الاثر في العالمين

الكلية

فمنها ما لم يكن مستحيل وانما لا يتم ان القول باعادة الارواح
 الى الابدان في عالم العناصر قول باشتناسج وانما يكون شكيك
 لوقتنا باعادتها في ابدان اخر ولا يتم امتناع الخلق في الافلاك
 فان الدليل الذي عكوا به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع
 الخلق في محدوده الحكمة الذي هو الفلك ان عظم لانه ساير ولا يتم
 ايضا امتناع وجود عالم اخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في
 بيان امتناعه من المقتضى غير مسلمه عندنا فاننا لانتم ان اختلاف
 اجزاء انما يحصل بالجسم المحيط وتم لا يجوز ان يكون بالفاعل
 المختار ولا يتم ان المحيط يجب ان يكون بسيطا ولا يتم امتناع
 الخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه فقيد تام على ما عرف
 في موضع وتوسل امتناع الخلاء لكن الخلاء انما يلزم له ان يكون
 وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود العالم
 الاخر مع وجود هذا العالم وكل منهما فانه يجوز ان يكون الفلك
 الاقيم بما فيه من الافلاك والعناصر المذكورة في تحت فلك اخر ويكون
 في تحت ذلك الفلك كرم كل منها مثل الفلك الاقيم بما فيه من الافلاك
 والكواكب والعناصر فان القول البشريه غير واقعه الا على
 القليل من احوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله به ومملوكة
 بكماله عقله فقد ضل ضلالا مبينا وجوب ايضا ان بعدم الله به
 هذا العالم بوجوده عاكسا آخر وامتناع اعدام العالم بالكلية
 على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف ادلتهم في ذلك وعلى يد
 الوجهين لا يلزم من وجود عالمين شكل كل واحد منها كثره وجود

الفلك

وجود الخلاء ولا يتم ان يلزم ان يكون للاجسام المتعقبة الخلق
 امكنه مختلفه بالطبع وانما يلزم ذلك لو كان كل واحد من
 احد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الاخر وذلك هم
 فانه يجوز ان يكون نار احد العالمين وان شاركت نار العالم
 الاخر في الحرا واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط
 لكنها يكونان مختلفين في الصورت المقتومة المستلزمة لاختلافها
 في المهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
 في الملتزم وتماثل القول في العناصر الثلثة الباقية وتوسل اشتراكها
 في الصورت المقتومة لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة بجواز اختلافها
 في الحقيقة لا خلافا في الاربعة ومنها ان لو ثبت المعاد الجحيم في
 فاما ان يقع ويموت تلك الابدان كالابدان التي في النشأة الاولى
 والفائتون بالمعاد الجحيم لا يقولون به لو يقع معه ابداء ذلك
 مع ان بقا موتين انما يتصور اذا كانت القوى البديهة متبينا
 اشد غير متناه في الكمال وذلك مستحيل لانها قوة جسمانية وكل
 قوة جسمانية لا تفيد اشياء غير متناه لانه امدد ولا في القوة
 اي القوة الحالية في الجسم لا تقوى ان يفعل في زمان غير متناه
 سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعدد او لان يفعل
 عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهي او غير متناه لانه
 التأثيرات قد يختلف باختلاف القابل المقتور به في ان كان
 الكبر كان غير الكبر له اضعف ككون معاوقته وما نفعه اكثر
 وقوى لانه انما يعاقب في كبره ومع في الجسم الكبير اقوى منها

ط
 مؤيد

والجسم الصغير لا شئ له على مثل طبيعة الصغير مع الزمان
 فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة ج ما من مبدأ معين تحريك
 جسم آخر مماثله بحسب الطبيعة والكبرية بحسب مقدار تلك
 القوة بصيرا ومقادير ذلك البديهي بعينه نعلم ان القوة تسمى
 حركة الجسم بان يكون حركة الا صغيرا وكثيرة حركة الا كبيرة وكثيرة
 المعاداة فيه فبالضرورة ينتهي حركته الاكبر ويلزم منه انتهاء
 حركه الا صغيرا لاننا يزيد على حركه الاكبر بقدر زمان مقدار
 على مقدار الا صغيرا والمقدور من انه لا يتفاوت في الاكبر والتاثير
 الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى ان كلما كان الجسم اعظم
 مقدارا كان الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية
 المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها في الا صغيرا والكبير كونهما في
 تحريكها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان
 ذلك للجسمية ومع فيها على السوية فاذا فرضنا حركه الا صغيرا
 والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر
 ضروري ان الجسم لا تقوى على ما يقوى عليه الكل فنقطع حركه
 الصغير ويلزم منه انتهاء حركه الاكبر كونهما على نسبة
 جسميتها واجزاء ان يقال لانه ان بقا مؤجل في قولهم لان انما
 يتصور اذا كانت القوى البديهي بعيدا اثر غير متناه في الكثرة
 يمنع على تاثير القوى البديهي في الافعال المتدنية عليها وذلك هم
 فانه لا تاثير للقوى الجسمانية عندنا اصلا في الافعال الجسمانية عليها
 وانما الكل يخلق الله تعالى وتوحيدهم على تاثير تلك القوى في تلك الافعال

اقل

الافعال من قبل يقدره كما عرفت سابقا ثم لو سلم ان لها تاثيرا في تلك
 الافعال لانه استحال ان يفيد القوى البديهي اثر غير متناه في الكثرة
 والعلة في ذلك من الدليل عليه قد فوج اما اولها فلا نقا فيه
 بالقوى الفلكية قارنا تحريك اجرامها تحريك غير متناهية عندهم
 كونها جسمانية لان اجرامها الجسمانية الصادقة عنها لا يستند الى
 تعقل كل حيز يكون تحريكها جوهريا مجردا والآن نسب التعقل الى الجسم
 جزئيا الحركة على سواء فلا يحصل به ارباب وجود بعضها دون بعض
 الا لزم التفرج بلا مرجح بل لابد لكل اجرامها الجسمانية من ادراكها جزئية
 عليها اذ اجزئيتها والادراك الجسمانية لا يستند الى القوى الجسمانية فيكون
 تحريكها جسمانية مع لا تتأثر حركتها فان قلت المبادى لتحريك
 الافلاك هي نفس سر الجوف الا ان ادراكها للجوئية لما كان بواسطة
 نفوسها المتطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال
 عن النفوس المجردة فلم تكن القوى الجسمانية مؤثرة تاثيرا غير متناه
 فلا تنقض الدليل بما قلت المباشرة القريب للجوئية الفلكية عندهم
 هي القوى الجسمانية المتطبعة في اجرام الافلاك لان نفوسها المجردة الا
 ان مباشرتها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من الجواهر
 المتفارقة فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوى الجسمانية امور
 متصلة غير قارية ثم يصدر عن تلك القوى حركات غير متناهية في ذلك
 الجسم لا على انما تصدر عن تلك القوى لو انفردت بل على انما يفعل
 دلائل عن الحركة العقلية ويفعل انفعالاتها فالتحريك الغير المتناهية
 عين القوى الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية في صورته

النقص لا يمكن ان يقال لوجه الدليل المذكور لم يجد في القوة الغير
 المتناهية من قوت جسمانية بواسطة الانفعالات المتناهية
 ايضا فانه اذا فرض كل القوة حركتها بواسطة الانفعالات حركات
 غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها حركتها جسمانية من ذلك
 المبدأ ايضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر من ذلك
 ان يكون لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع الحركة الحاصلة منه فيتم
 انقطاع حركته فلا القوة ايضا فان قيل هذا النقص انما يتم لو كان
 جزء القوة مستلزما لانفعالات الواردة على جميع القوى وهو ممتنع
 هذا الدليل انما يجرى في القوة البسيطة المتشابهة الاجزاء فيكون جزء
 القوة مستلزما لما يدور على الكل من الانفعالات والامم يكن متشابهة
 الاجزاء ثم انهم كما يجوزوا تأثير القوة الجسمانية من غير متناهية
 حاصلة لا من العبادي المفارقة فلم لا يجوز ان يكون القوى البدئية
 متشابهة عليها انوار العقل المفارقة ابداء وحصلها لانفعالات غير
 متناهية فيقوى بسبب ذلك على التاثير من غير متناهية واما
 ثانيا فلجواز ان تكون التفاوت الذي لا يه منه في الحركات هو
 التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركته الاصف اسرع في القوة
 والبطء في القوة من غير انقطاع لا يباين الاختلاف في السرعة
 والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت
 بالعلية والمكن لا نقول ان لازم من الدليل هو ثبوت التفاوت
 بين الحركتين ولم يلزم ان يكون ذلكا لتفاوت بحسب السرعة و
 البطء واخذ القوة بحسب اعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار

واسطة انفعالات
 في متناهية

في القوة والبطء
 لا ينافي
 في المتناهية

باعتبار آخر فان قلت التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت
 بحسب القوة او العدة مع يلزم انقطاع حركته المتكسرة في القوة
 والبطء في الطبيعة فيكون متناهية فيلزم انقطاع حركته الصغيرة
 في القوة والتكسرة في الطبيعة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين
 الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانها واحدا او لا
 فعلى الاول يقع التفاوت في القوة لان السرعة يكون متحدة
 حركتها اكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المكان قلت نعم
 ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب القوة او المكان
 لكن نقول بجواز ان يكون الحركتان غير متشابهتين في المكان ويكون
 التفاوت بينهما بحسب الشدة اي السرعة فاذا جازيت حركته الجاهل
 الى اجزاء متساوية في المسافة كانت حركته الاسرع اكثر عدداً من
 حركته الابطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دواسة المعدل
 وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طبق احاداً في باحاد الآخرة
 وذلك موقف على اجتماعها في الوجود ودفعه في الخارج او على وجودها
 في الزمن على سبيل التفصيل وكل منها مستحيل واما ثالثاً فلان
 ما ذكر من الدليل انما يجرى في قوة حاله في جسم لا معاوقه فيه
 منتقبة بمقام ذلك الجسم على التماثل كالتماثل في الاجسام
 العنصرية ولم قلنا ان القوى البدئية كذلك ولم لا يجوز ان يكون
 منتقبة بمقام محله وان يكون تماثلها في سائر الابدان معاوقه
 عند غير تلك القوى فلا يكون نسب الحركتين في التماثل الطبيعي على
 نسبة القوتين لا في الكل وان كان ضعف قوة الحركتين معاوقه

الكل ضعف معاوق الجز فيجب نقصان القوة بنقصان المعاوق
هذا وقد ذكر في ضعفه وجه آخر لا حاجة الى الاطلاق بذكره بعد حصول
النقصان بذكرنا ومنها ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو كان
الله تعالى لوجب ان يعيد متأنف من هذه العناصر والالم يكن ذلك
اعان البدن الذي كان بل احدا للبدن آخر واذا ثبت ان تلك
الابدان لا بد ان يكون مؤلفة من العناصر الاربع فلما بدت وان
يحصل فيما بينها فعل وانفعال كما يكون يتكون البدن الانسان
فاذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان الحوان الغريزية
والحوان الحاصلة من الحوان النفسانية والبدنية ايمانها في تقليل
الرطوبة وقلة الرطوبة يودي الى الموت والحوان الانا لا بد ان البدن
مركب من العناصر الاربع بل هو غذاء نبات من اجزاء موهوبة حتما
يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والقدرة والاعمال
بالخروج والفعل والانفعال اطلاقا اذ طبع ذلك طبعها بالدلالة
الفاطمة على صحة وفصة القدر والاشيق لا بد ان يكون ترتيبها كذا
ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والاختلال
من غير ان يكون مصورا بشكل الصور سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلام
ان تأخير الحوان في الرطوبة لا بد ان يكون مبادى الى الموت وانما
جبره لو لم يتكلم الغاذية من ايراد بدل ما يتخلل من الرطوبة ومو
ورده بان القوة الغاذية اما ان تقوى على ايراد بدل ما يتخلل من
تلك الرطوبة او لا تقوى عليه واما ما كان يلزم اخذ الرطوبة الغريزية
بعد من مقتضاها في الانتفاص والاختلال بل الحوان اذا لم يقوى عليه

عليه فلما ذكرناه في الدليل واما اذا قويت عليه فلان يتخلل
منه الرطوبة بعد من مقتضاها اكثر مما يتخلل في ابتداء الوجوه لان
من تأخير الحوان بعد زمان طويل اطول من من تأخيرها في
ابتداء الوجوه فيكون فعلها في اقوى من فعلها في ابتداء الوجوه
لما تقر بان الموت اضعف يكون اقوى فعلا من الموت القوي
اذا كان من فعله اطول من من فعل القوي فكيف عذبت او لا
في القوة فيكون التحليل بعد من مدية اكثر من التحليل في ابتداء
الوجوه واما ايراد القوة الغاذية فمبادى في الوقتين فبالفرض
ياخذ الرطوبة الغريزية في الانتفاص ومع غذاء الحوان الغريزية
فيكون نقصانها سببا لنقصان الحوان الغريزية ونقصان الحوان
الغريزية سبب لكثرة الرطوبة الغريزية لان الحوان الغريزية
اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبة الغريزية وتنظيمها
فتكثر تلك الرطوبة الغريزية فتكثر الرطوبة الغريزية سبب
لنقصان الحوان الغريزية ولا يزال يتأكد من الاستسباب بقضائها
بالبعث الى ان ينتهي الامر الى فنا الرطوبة الغريزية فيفنى
الحوان الغريزية تكون الرطوبة الغريزية مركبةا ومحكها ويحصل
الموت في بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا بمنه على تأخير
القوى والطبائع فيما يترتب عليها من الافعال وقد عرفت
ضعف هذا بمنه فيما سبق فتدبر والكل عندنا يخلق الفاعل
المختار فيجوز ان لا يتخلل شيء من اجزاء البدن بالحوان وان
يتخلل اورد قورا ما يتخلل دائما فلا يلزم الموت ومنها ان الغاذية

الجسد على ما أخبر به الانبياء وهم يتضمن دوام الحيوان مع
 دوام الاحتراق وذلك خارج عن طور العقل وانما نحن انما لان
 خروج عن طور العقل وانما يلزم لو كان الحيوان مشروطا
 باعتدال المزاج وهو مكن به صفه يخلقها الله به في الجسم من غير
 اشتراط بشرط غايته التي هي اجري عاده تخلقها عند اعتدال
 المزاج فاذا خرق العادة في زمان خرق العادة يخلقها بدونه
 اعتدال المزاج واذا لم يكن مشروطا به لم يبق الا الاستعداد
 وهو لا يفيد في امثال هذه المقامات وحكي ان واحدا من منكر
 الحراورد من الشبه على الاستاذ ان اسحق الاسفرائيني
 فاجابه بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان
 الاطعمه الغليظة تنطبع بحراة المعده وتشتد بهم فيها حيث
 لا يحصل مثل الانطباع اذا جعل في القدر والبطيخ انما يكون
 بالحرارة فلو كان على ان حرارة المعده اقوى من حرارة القدر
 التي تغلب او يكون قربة من انما لا تتألم بهذه الحرارة فاذا
 جاز ان لا يكون الحراة القوية مومة فلان يجوز بقاء الحيوان
 معها اولى وايضا حكي ان جالينوس شق بطون حيوان منقصة
 وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فقدر على امتساك
 الصبيح فيه من شدة حرارة القلب وايضا فاننا نرى من
 الحيوان انما لا يتألم بالنار مثل النعامة فانها تتبلغ الحداثة و
 السمندر فانها تعيش في النار فدلنا على ان شدة الحرارة لا تها
 الحيوان ومنها ان الادلة دللت على ان النفس محدثة بطريق الوجوب

هذه الاشياء

الوجود من المبدأ المفارق لبشرط حدوث المزاج وهو
 المستعد لا يكون تدبيرا ويتيق به فناء البدن وخروجه في حدث بدنه
 هو يجب ان يحدث من المبدأ المفارق لنفس متعلقة به فلو تعلقت
 لذلك البدن نفس من النفوس الباقية لزم تعلق نفسين ببدن
 واحد وانما هو والجواز ان ما ذكره من على اصل الايجاف قد سبق
 ما فيه والافعل راينا يجوز ان يحدث بدن من غير ان يحدث نفس
 مدبرة له بل يكون نفس المدبرة في مدبرة في النشأة الاولى ومنها
 ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون له في الكمال
 فاذا حصلت تلك الكمال كان وجود الآلة بعد ذلك كلاً وجوده
 وبالأعلى وكان منقوصاً لكمال البدن ومنقوصاً للبرهان والساعة
 فالاعمال غير لايه بحكمته وايضا ان النفس المتخلصة عن
 علاقه البدن يكون خارجة عن ظلمة وكثافتها وانواع عارضته
 اعلم لها الى ضياء الجود ولطافتها والبراهة عن العوارض الموكلة
 فيكون التذاد في هذا الخلاص فوق التذاد الانسان بالخروج
 عن الجسم اعلم فكلما ان من خرج عن الجسم الموصوف لا يعود
 اليه فكذا سهرنا والجواز انما لان ان البدن على الاطلاق وبال
 على النفس من البدن الذي يكون سليماً عن الآفات من كل الوجوه
 على الوجه الذي اخبر عنه الانبياء وهم يكون سبباً لزيادة التذاد
 وكمال البرهان واذا كانت الابدان كذلك لم يكن لشفوس
 حاجة الى تدبيرها فيمكننا الانفاس في لذاتها العقلية تارة
 الاستيفاء من الدنيا المحبة فري ومعلوم ان الجمع بين الجاهل وبين

الجواز

اقوى من الاخصار والاقتصار على آج وهذا خسر الجوار
 من قولهم وايقظا فليتامل لا يقان سلامة البدن عند الافاق
 من كل الوجوه غير معقول لان بقاء انما هو بالاكل والشرب وما
 لا يتصور ان بدون حصول الامراض والاعراض لا يتصور ان بدون
 بقاء انما هو بالاكل والشرب ولكن لانها لا يتصور ان بدون
 حصول الامراض والاعراض فان الاكل شرب بقاء الحيوان
 وصحة البدن واستقامه المزاج رولا وبالله وسبيل الامرا
 والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء
 غير منقصة ولم لا يجوز ان يزيل الله به بفضله ورحمته تلك الفضلة
 الغير المنقصة عن البدن قبل ان تصير الى حد تكون سببا للامراض
 والاعراض كما يكون البدن مع كونه سببا لاستبقاء الله
 الحي المألوف للنفس في حيويتها الدينية ما تمنع استغراقها في
 الله العقلية المحقة فيكون النفس فائزة بالطلبين جامع

بين العادتين جعلنا الله من السعداء الابرار و
 حشرنا في زمرة الاخيار وعصمنا عن ذبذبة الا
 با طيل والغداية عن سواه السبيل اللهم
 اجعلنا من المتبعين هداه ولا تجعلنا
 ممن اتخذ الله سواه ربنا لا تنزع
 قلوبنا بعد اذ هديتنا وعلب
 لنا من لذتك رحمة انك
 انت الوهاب منك
 المهدد واليك
 اعاد
 تم

في انفسنا من الذنوب
 في انفسنا من الذنوب
 في انفسنا من الذنوب

سلكي قول الناس فيها ملكته لقد كاد هذا مرة لفك

بسم الله الذي علم انما في الدنيا ما لا يرى
 الكائنات من غير النقصان الرحمن الذي علم انما في الدنيا ما لا يرى
 الرحمن الذي علم انما في الدنيا ما لا يرى
 في بياض زمانه علم وهو في تقدم الركن الاول كونه عام من جهة كونه كسيلة
 اكثر وان كان من حيث صدور العلم من الله تعالى اقل من نعم الاخرة من هذه الحسية
 المتخفية وقد تقرر في موضعهم ان العلم ليس ان تقدم لشهرة وفلة معانته
 من الخاص الثاني كون الدنيا مله ما يتنظر كطلعا عند المشهور
 وبالنظر اليها عند الحقيقة لانه ليس في علمها كان وسيلون بل الكواقيع
 في علمه تعالى والمراد من العلم مسيبه الذر هو الانعام وذا اثرهم بقدرتها
 بالعلم فهو من الجاد الذي لا حقيقة له وهو جاز علم ما علم في موضعه فلا يعمل
 في صفة غيره تعالى ولا يعبأ باطلاد الركن عسيلة الكذاب اتباعه وما يؤول
 عن ابي منيف رضي الله عنهما من الاطلاوع عليه وعلى تقدير صحة الرواية
 فهو للاستشهاد باتباعهم الحكمة كلامهم فظهر من هذا التحقيق غلط ما
 وقع في ذمهم بعض القاصرين انه لم يحصل للمارقة ولم ينفع وانه كان
 فلا يحتاج الى دفعه بانه المراد من السبب العادي وان كان هو المراد عندنا
 او لا شيء بواجب على الله وعلى اصل الاعتزال لا يجوز ادائه كالاخف
 وكذا في اصل الخطا القابلية بالاستعداد لانه يجب على العلم ان يتم الاستعداد
 ليطلوه بل ويحتج اذا لم يتم لفساد الصف والجواب ان القول
 بالاستعداد باطل بل المحقق انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
 والنقص في السبب الكلامية
 نحو السبب الذي هو محمد
 القوي



